

מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות

אלחרם אלשריף
בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל:
זהות, זיכרון קולקטיבי ודרכי הבניה

נמרוד לוז

ירושלים, דצמבר 2004

THE FLOERSHEIMER INSTITUTE FOR POLICY STUDIES

Al-Haram Al-Sharif
in the Arab-Palestinian Public Discourse in Israel:
Identity, Collective Memory and Social Construction

Nimrod Luz

עורכת אחראית: שונמית קרין
עורכת לשונית: ליאורה הרציג
הכנה לדפוס: זהבה דדון
הדפסה: דפוס אחוה בע"מ

פרסום מס' 3/34 Publication No.

ISSN 0792-6251

© 2004 מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות בע"מ
רח' דיסקין 9 א', ירושלים 96440 טל: 5666243-02 פקס: 5666252-02
office@fips.org.il
www.fips.org.il

על המחבר

ד"ר נמרוד לוז עוסק במחקר בין תחומי של הסביבה הבנויה במזרח התיכון ובקשרים המורכבים שבין חברה, תרבות ומרחב בדגש על חברות מוסלמיות. בשנים האחרונות חקר את הפוליטיקה של המקומות הקדושים בחברה הערבית-הפלסטינית בישראל. הוא עמית קרייטמן במחלקה לגאוגרפיה ופיתוח סביבתי באוניברסיטת בן גוריון בנגב.

על המחקר

מחקר זה בוחן את מקומו של אלחרם אלשריף (הר הבית היהודי) בשיח הציבורי הערבי-הפלסטיני בישראל. המחקר משרטט את התהליך החברתי המורכב במסגרתו הפך מאתר מוסלמי מקודש לסמל לאומי פלסטיני המאחד מוסלמים ונוצרים, דתיים וחילוניים בחברה הערבית-הפלסטינית בישראל. האתר הפך למוקד של פעילות דתית, חברתית ופוליטית בקרב חברה זו בישראל. המחקר מציג מגוון דעות ומחשבות הרווחות בציבוריות הפלסטינית ביחס לאתר וכן תפיסות שונות ביחס לעתידו ולשילובו במסגרת הסכמי שלום עתידיים. פתרון המחלוקת המדינית-פוליטית-דתית ביחס לאתר כרוכה לא רק בדיאלוג ישראלי מול החברה הפלסטינית שמעבר לקו הירוק אלא גם בשיפור הדיאלוג הפנימי בחברה הישראלית בין קבוצת הרוב היהודי לקבוצת המיעוט הערבי-הפלסטיני.

על המכון

בשנים האחרונות גוברת בישראל המודעות לחשיבותו של מחקר המכוון לסוגיות של מדיניות. ד"ר סטיבן ה' פלורסהיימר יזם את ייסודו של מכון שיתרכו בסוגיות מדיניות ארוכות טווח. מטרתו הבסיסית של המכון היא לחקור תהליכים יסודיים שיעסיקו את קובעי המדיניות בעתיד, לנתח את המגמות ואת ההשלכות ארוכות הטווח של תהליכים אלה ולהציע לקובעי המדיניות חלופות של מדיניות ואסטרטגיה. תחומי המחקר המתנהל במכון הם: יחסי דת, חברה ומדינה בישראל; יהודים וערבים בישראל; ישראל ושכנותיה הערביות; חברה, מרחב וממשל בישראל.

חברי הוועד המנהל של המכון הם: ד"ר **סטיבן ה' פלורסהיימר** (יו"ר), עו"ד **י' עמיהוד בן-פורת** (סגן יו"ר), מר **דוד ברודט**, לשעבר מנכ"ל משרד האוצר, ומר **הירש גודמן**, עמית מחקר בכיר במרכז יפה ללימודים אסטרטגיים, אוניברסיטת תל-אביב. ראש המכון הוא פרופ' **עמירם גונן**, מן המחלקה לגאוגרפיה באוניברסיטה העברית בירושלים. משנה לראש המכון הוא פרופ' **שלמה חסון** מן המחלקה לגאוגרפיה באוניברסיטה העברית בירושלים.

תודות

תודות לד"ר אלי רכס, מנהל התכנית לחקר הפוליטיקה הערבית בישראל (בשיתוף קרן קונרד אדנאואר), מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב, ולעוזרו, מר אריק רודניצקי, על לקטי העיתונות הערבית הרלוונטיים שהעבירו אלי לצורך מחקר זה. שיתוף הפעולה וגילויי הרצון הטוב מצדם הקלו מאוד על מלאכת איסוף המידע העיתונאי.

מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות

רשימת פרסומים על יהודים וערבים בישראל משנת 1992

1. מגמות בתפרוסת האוכלוסייה הערבית בישראל, עמירם גונן וראסם חמאיסי, 1992.
2. מרכזי פיתוח חבליים משותפים ליישובים יהודיים וערביים בישראל, עמירם גונן וראסם חמאיסי, 1992.
3. לקראת בסיס חבלי לפיתוח וניהול ביוב ביישובים הערביים בישראל, ראסם חמאיסי, 1993.
4. לקראת מדיניות של מוקדי עיור לאוכלוסייה הערבית בישראל, עמירם גונן וראסם חמאיסי, 1993.
5. הערבים בישראל בעקבות כינון השלום, עמירם גונן וראסם חמאיסי, 1993.
6. מתכנון מגביל לתכנון מפתח ביישובים ערביים בישראל, ראסם חמאיסי, 1994.
7. עידוד היזמות ביישובים הערביים בישראל, דן צ'מנסקי וראסם חמאיסי, 1994.
8. סוגיות בתכנון ובפיתוח יישובים בשות הפלסטינית המתהווה, ראסם חמאיסי, 1994.
9. מערכת החינוך הערבי בישראל: מגמות וסוגיות, מאג'ד אלחאג', 1994.
10. ביזור התכנון ברשויות מקומיות ערביות בישראל, דוד גיאנר-קלוזנר, 1994.
11. מערכת החינוך הבדווית בנגב: המציאות והצורך בקידומה, יוסף בן-דוד, 1994.
12. הערבים בישראל בשוק העבודה, נח לוי-אפשטיין, מאג'ד אלחאג' ומשה סמיונוב, 1994.
13. הכנת תוכניות לימודים במערכת החינוך הערבי בישראל: תמורות והמלצות, מאג'ד אלחאג', 1994.
14. לקראת חיזוק השלטון המקומי ביישובים הערביים בישראל, ראסם חמאיסי, 1994.
15. פיתוח תשתית התחבורה ביישובים הערביים בישראל, ראסם חמאיסי, 1995.
16. החינוך בקרב הערבים בישראל, מאג'ד אלחאג', הוצאת מגנס ומכון פלורסהיימר, 1996.
17. לקראת בנייה רוויה ביישובים הערביים בישראל, יצחק שניל ואמין פארס, 1996.
18. ערים פלסטיניות חדשות בצד קיימות, ראסם חמאיסי, 1996.
19. מדיניות השיכון והערבים בישראל 1948-1977, זאב רוזנהק, 1996.
20. הבדלים במשאבים ובהישגים בחינוך הערבי בישראל, ויקטור לביא, 1997.
21. המתח בין בדווי הנגב למדינה: מדיניות ומציאות, אבינועם מאיר, 1999.
22. דרך 6 והיישובים הערביים: איום או מנוף? ראסם חמאיסי, 1999.
23. בדוויים ובדוויים-פלאחים בתהליך העיור בנגב, יוסף בן-דוד ועמירם גונן, 2001.
24. לקראת הרחבת תחום השיפוט של יישובים ערביים בישראל, ראסם חמאיסי, 2002.
25. מרחב נצרת: מסגרת מטרופולינית לניהול, תכנון ופיתוח, ראסם חמאיסי, 2003.
26. אלחרם אלשריף בשיח הציבורי הערבי-הפלסטיני בישראל: זהות, זיכרון קולקטיבי ודרכי הבניה, נמרוד לוז, 2004.

תוכן העניינים

7	פתח דבר
9	המחקר – מטרתו, נושאים, שיטות
10	הפוליטיקה והפרקטיקה של המקום הקדוש
12	מעמדם הדתי של ירושלים ואלחרם אלשריף באסלאם
14	1 התנועה האסלאמית כסוכנת שינוי והבניה
14	פעילות פיזית במתחם
16	פעילויות חברתיות בקרב הציבור הערבי-הפלסטיני במדינת ישראל
17	התייחסויות פומביות לקדושתו, למעמדו ולמקומו של אלחרם אלשריף באסלאם
22	2 עמדות, מחשבות וגישות בקרב אישי ציבור ערביים
22	קדושה, המקום הקדוש ומקומה של הדת בחברה הערבית בישראל
25	תובנות על מקורות קדושתו של המקום באסלאם
32	הרטוריקה הפוליטית של המקום הקדוש – אלאקצא כסמל דתי ולאומי
39	התייחסות לזיקה היהודית למקום, או שלילת האחר
42	האומנם אלאקצא בסכנה?
46	3 לאן עכשיו? מקומו של אלחרם אלשריף בהסכמי שלום עתידיים
52	4 סיכום והשלכות למדיניות
53	אלחרם אלשריף כסמל לאומי פלסטיני
54	אלחרם אלשריף ככלי במאבק אזרחי ואתני-לאומי
56	"אלאקצא בסכנה" – נרטיבים שונים ושלילת האחר
57	קווים למדיניות
60	נספח 1: גישת המחקר ושיטות החקירה
61	שיטות המחקר
61	התפתחות המחשבה הדתית ביחס לאלחרם אלשריף
62	סקר התקשורת הכתובה והאלקטרונית
63	ראיונות עומק לא פורמליים
	נספח 2: אלחרם אלשריף – קווים להתפתחותו של המקום השלישי
64	בחשיבותו באסלאם
67	מקורות

פתח דבר

מסגד אלאקצא עליו ייבנה השלום ועליו תיבנה המלחמה, ואם מישהו מחפש שלום, שיתחיל מאלאקצא ואחר כך שידבר על כל השאר.

(מתוך ריאיון עם שיח' האשם עבד אלרחמאן, דובר התנועה האסלאמית (פגל צפוני) אוקטובר 2002).

עלייתו של אריאל שרון למתחם הר הבית/אלְחֶרֶם אֶלְשַׁרְיָף¹ בירושלים בעשרים ושמונה בספטמבר 2000, נתפסה אצל המיעוט הערבי בישראל כהוכחה נוספת ליחסו השלילי והעויין מצד הציבור היהודי ורשויות המדינה בכלל. בזמן שחלף מאז התברר כי צעד זה של שרון, הצהרתי ואנטגוניסטי מלכתחילה, היה לא יותר מזרז לפרוץ המהומות ולגל המחאה הפלסטיני משני צדי "הקו הירוק" (קליין, 2001). אין לראות בו, כפי שהוצג לא אחת בכלי תקשורת מקומיים ובינלאומיים, את הסיבה המרכזית לחידוש מעגל האלימות והסכסוך המזוין (למשל, *New Yorker*, January 2001).

התגובות במגזר הערבי במדינת ישראל לביקורו של שרון במתחם הר הבית היו דרמטיות וטראומטיות. במשך ימים אחדים יצאו אלפים, בעיקר צעירים, במחאות ובהפגנות אלימות ביישובים הערביים ומחוצה להם. כבישים ראשיים נסגרו, מוסדות המסמלים את מדינת ישראל (תחנות משטרה, סניפי דואר ובנקים ועוד) נפגעו והוצתו באש. פעולות המשטרה להשבת הסדר הציבורי על כנו גבו שלושה עשר קרבנות מקרב אזרחי ישראל הערבים. על הסיבה העיקרית שהובילה להתפרצות האלימות יעידו דבריו הנרגשים של חבר הכנסת עבד אלמלכ דהאמשה (ראש סיעת רע"ם בכנסת), שנאמרו בעיצומם של המאורעות, בראשית אוקטובר 2000:

1 בטקסט זה הובאו מילים וביטויים מן הערבית בתעתיק המדעי לעברית. תרגום מקורב לשם המקום אחרם אלשריף הוא המקום הקדוש הנאצל.

זו מלחמה שעל כל מוסלמי להשתתף בה, באלאקצא אין קו ירוק וזה ימשיך [האלימות ותגובות הנגד לפעילות שרון – נ.ל.] בכל תחומי מדינת ישראל... אני לא מסוגל לראות את הרוצח הזה מטמא את המקום הקדוש ביותר שלי בארץ הזאת ולעמוד בצד. מה, אני לא בן אדם, אני בלי רגש, אני לא מוסלמי? הוא בא למסגד הקדוש ביותר של המוסלמים לטמא אותו בתור רוצח, בתור איש כוח, בתור ציוני, בתור כובש. איך אתה מעלה על דעתך שלא נתעמת שם? זה להתנכל לעצם קיומנו, אנחנו קיימים. אשמתנו שאנחנו בני אדם שיש לנו חיים ויש לנו מסגד ואדמה?

(הארץ, 3.10.2000)

ח"כ דהאמשה מנמק את ההתנגדות לביקור בחשיבותו הדתית של המסגד בירושלים ובמרכזיותו בתודעה הפלסטינית. עבורו, אלאקצא הוא המקום החשוב ביותר, ויתרה מזאת – הוא הסמל המכונן של זהות פלסטינית (מוסלמית) משני צדי "הקו הירוק". על כן ביקורו של שרון במסגד נתפס כצעד של התרסה, כהתנכלות לציבור הערבי כולו וכצעד נוסף בדה-לגיטימציה של ציבור זה. יש לזכור כי באירועי אוקטובר פעלו שכס אל שכס מוסלמים ונוצרים. מכאן שמסגד אלאקצא אינו רק אתר דתי המקודש למוסלמים, אלא סמל לאומי כלל-פלסטיני, שיש להילחם עליו כחלק מתהליך ההעצמה העצמית של אזרחי ישראל הפלסטינים. כך הציג נקודה זו פרופסור נדים רוחאנא מהחוג לסוציולוגיה באוניברסיטת תל אביב, נוצרי החי בעספיה: "... כשאני עם מבקר מארצות הברית, אני לוקח אותו יותר לאלאקצא מכנסיית אלקיאמה [כנסיית הקבר]" (מתוך ריאיון, 22.8.2002). יוצא שלערבי נוצרי, חילוני על פי הגדרתו, אלאקצא חשוב יותר מכנסיית הקבר. היה ראוי אפוא שנשאל: מדוע לנוצרי פלסטיני, מתחם שמקושר לאסלאם נעשה מרכזי יותר מסמליו התרבותיים שלו עצמו? התשובה, גם אם נדמית פשוטה, קשורה לתהליך מורכב, שבמהלכו הפך המקום מאיקון דתי מוסלמי לסמל הלאומיות הפלסטינית. כיום, מתחם אלחרם אלשריף הוא הסמל התרבותי הרחב והמכונן ביותר של הפלסטינים בכלל ושל אזרחי ישראל הערבים בפרט, ומשום כך, מה שנתפס כפגיעה בו הוביל להתפרצות של רגשי תסכול וזעם מתמשכים מצד המיעוט הערבי הפלסטיני במדינת ישראל.

בפרמטרים רבים של חייהם, האזרחים הערבים-הפלסטינים במדינת ישראל מתמודדים בשני מעגלי הדרה. אשר למעגל הראשון – בעיני אחיהם הפלסטינים, פליטי 1948 ו-1967 הישארותם בשטח שעליו קמה מדינת ישראל נתפסה לא אחת כבגידה וכשיתוף פעולה עם האויב הציוני. הזלזול והחשדנות כלפיהם גרמו לכך שעד פרוץ האנתפאצה הראשונה, לא נחשבו ערביי ישראל לפרטנר ראוי במאבק הפלסטיני עם מדינת ישראל (מנאע, 1998; גאנס ואוסצקי לזר, 2001: 18; רייטר, 2001: 167-168). ככל שהעמיקה הזדהותם עם המאבק הפלסטיני להגדרה עצמית ולמדינת לאום, התחזקו פעילותם הפוליטית ומאבקם כנגד אופייה היהודי-ציוני של מדינת ישראל. במעגל ההדרה השני, מתמודדים הפלסטינים אזרחי ישראל מול קבוצת הרוב היהודית ורשויות המדינה בכלל. מחקרים רבים מצביעים על מצבם האזרחי הקשה של ערביי ישראל, על נחיתותם

הסוציו-אקונומיות בהשוואה לאזרחי ישראל היהודים, ועל מנגנוני ההדרה, לעתים בעלי תוקף חוקי, של רשויות שונות במדינת ישראל (אסעד, 1993; סיכוי, 2000; Smootha, 1989, 1992). סוגיות אלה ייבחנו במחקר זה, גם אם בעקיפין, דרך הלימוד והניתוח של מוקדי הדיון הבאים: עֶצמתו הרגשית-חברתית-דתית של אלחרם אלשריף, מרכזיותו הפוליטית, ותפקידו בתהליכי בינוי החברה העוברים בשנים האחרונות על המיעוט הפלסטיני במדינת ישראל.

המחקר – מטרות, נושאים, שיטות

מחקרים רבים עסקו בחשיבותו הדתית והפוליטית של הר הבית/אלחרם אלשריף (לאחרונה, ברקוביץ, 2000; רייטר, 2001). תרומתם של אלה אינה מוטלת בספק, אך בניגוד למחקרים הקיימים, אין בכוונתי לעסוק במקום הקדוש בהקשרו הגאו-פוליטי אזורי או בהיסטוריה הדתית והפוליטית שלו. המחקר הנוכחי מתמקד בדרכים שבהן מקום קדוש זה מובן ומובנה, במקומו בשיח הציבורי הערבי-הישראלי, בהפיכתו לסמל של זהות קולקטיבית ערבית ולמקדש לאומי פלסטיני. עוד עוסק המחקר בעמדות הנוגעות בעתידו הפוליטי ובסוגיית הריבונות בו במסגרת סיום הסכסוך הישראלי-פלסטיני. במילים אחרות – מחקר זה בוחן את הקשר שבין דת, כחלק מתרבות, ובין פוליטיקה תוך התמקדות בסוגיית המקום הקדוש ביותר למוסלמים במדינת ישראל. על עֶצמתו הרגשית של אלחרם אלשריף כבר עמדתי לעיל, ועל חשיבותו הפוליטית תעיד העובדה שסוגיית השליטה באתר ובמרחב הקרוב לו היא אחת הבעיות המורכבות ביותר לפתרון בכל ההידברויות בין הרשות הפלסטינית למדינת ישראל (שר, 2001; רייטר, 2001). מורכבותו של אלחרם אלשריף והצעות לפתרון פוליטי בסוגיית השליטה במקום, נדונות במחקר הנוכחי בהקשר הסוציו-פוליטי הרחב שבו דת, אמונה ואידאולוגיה מתקיימות זו בצד זו. פרטים וקבוצות אינם חיים בחלל ריק. דרכי הבנתם את המקומות הקדושים והיחסים שלהם עמם נבנים על בסיס ניסיון חייהם ובמסגרת תהליכים חברתיים מורכבים המתקיימים בתוך מרחב גאוגרפי נתון. השימוש שפרטים וקבוצות עושים במקום הקדוש, והדרכים בהן הם מבינים אותו יכולים להשתנות בהתאם לצורכיהם הדוחקים. מאבקים על הגמוניה, חירות הביטוי והמעשה משיגים תוצאות אפקטיביות יותר כאשר הם ממוקדים במקומות בעלי רגישות חברתית גבוהה. אכן, נוח יותר ללכד קבוצה סביב מקומות הנתפסים כמשמעותיים בקרב חבריה. אין תמה, אפוא שמלחמות תרבות גם בעידן המודרני, החילוני מבחינות רבות, עדיין מתמקדות פעמים רבות במקומות קדושים ובמאבק על השליטה בהם (Scott and Simpson-Housley, 1991; Brass, 1996).

אלחרם אלשריף הפך למוקד עיקרי של עימות בין החברה הישראלית לפלסטינית בשל גיוסה של הדת לחיזוק האידאולוגיה הלאומית אצל שתי החברות המתעמתות. המציאות הגאו-פוליטית האזורית מאז יוני 1967, עת סופחה מזרח ירושלים למדינת

ישראל, הובילה לשתי תוצאות בולטות: הראשונה, חיזוק הממד הפוליטי האסלאמי של אחרים אלשריף והפיכת המקום למוקד סכסוך אזורי; השנייה, המקומית באופייה, היא הפיכתו של המקום למוקד פעילות דתית, חברתית ופוליטית בחברה הפלסטינית בישראל. בזו השנייה עוסק בהרחבה מחקר זה.

מחקר זה נכתב בגישה איכותית והוא מסתמך על תובנות תאורטיות מבית מדרשה של הגאוגרפיה התרבותית הביקורתית. המונח "איכותי" כוונתו ללימוד תהליכים ומשמעויות לאו דווקא במונחים של כמות, קצב, משקל יחסי, ושאר מדדים המאבחנים תופעות בצורה כמותית (Denzin and Lincoln, 1994). המחקר משתמש בשלוש שיטות חקירה עיקריות:²

1. מחקר היסטוריציסטי, דהיינו לימוד תולדותיו של האתר והטקסטים ההיסטוריים הקשורים אליו;
2. סקר ספרות ועיתונות מודרנית;
3. הסתמכות על תובנות מתחום המחקר האתנוגרפי.

לסיכום, מחקר זה מנתח את אופני ההבנה וההבניה של הסוכנים הבולטים בשיח הציבורי הפלסטיני במדינת ישראל, בכל הנוגע למקום הקדוש ביותר לקהילות שהם פועלים בהן. הנחת המחקר היא כי היחס למתחם המקודש בירושלים בהווה, כמו גם בעבר, אינו על-זמני או א-היסטורי, אלא הוא משתנה תדירות לפי צרכי השעה של גורמים פוליטיים שונים. למרכיב התרבותי-חברתי-פוליטי חשיבות רבה והשפעה לא מבוטלת על הדרך שבה אנשים שונים מבינים את המקום ועל האופן שבו הם רואים אותו. לפי הנחה זו, לא ניתן למעשה להפריד בין זיקתו הדתית של האדם למקום המקודש ובין תפיסתו הפוליטית את המקום הזה. לימוד המגמות השונות בקרב סוכני שינוי מרכזיים ומובילי דעת קהל בחברה הפלסטינית בישראל, מכוון לסייע בהבנת עמדותיהם של תושבי ישראל הערבים בסוגיה אקוטית זו ולתרום לכל דיון בבעייתיות של המקום הקדוש ביותר בירושלים ובפטרונות לה.

הפוליטיקה והפרקטיקה של המקום הקדוש

המחקר הנוכחי נכתב מתוך גישה ביקורתית למקומות קדושים. הנחת היסוד של המחקר היא שמקומות קדושים אינם תוצר של ציווי או ייעוד ממקור אלוהי, אלא חלק מהפעילות החברתית-תרבותית-פוליטית המאפיינת כל חברה אנושית. מטרתו של סעיף זה היא להבהיר כיצד התרחש הדבר.

2 לפירוט גישת המחקר ושיטות החקירה, ראו נספח מספר 1.

לכל חברה אנושית מגוון כלים ואמצעים לעורר בקרב החברים בה את תחושת האלוהי ביחס למקום ספציפי. הציוויים החברתיים והפרקטיקות המעשיות הקשורות במקום זה פועלים בהתמדה לעורר, לחזק ולשמר תחושה זו. כלומר, הדרך שבה אנו מבינים מקום קדוש מובנית על ידי הנורמות החברתיות, ונורמות אלה מעוצבות על ידי מנהיגי הקבוצה ומובילי דעת הקהל בה. בחברות מודרניות, מעצבי דעת קהל באים ממגזרים שונים, וגם כשהמדובר במקומות קדושים, הם אינם מוגבלים לתחומי העשייה הדתיים. לרשותם של פוליטיקאים, אנשי עיתונות, מחנכים, אנשי עסקים ועוד אפשרויות רבות לעצב את דעת הקהל ואת עמדותיהם של פרטים בחברה. לעניין זה כיוון לוי שטראוס באומרם שהמקום הקדוש כשלעצמו (כמו כל מקום) הוא מרוקן מכל משמעות, ועל כן הוא נגיש לכל משמעות שניצוק בו (Levi-Strauss, 1950). הקדוש איננו בעל מהות א-פרוורית בלתי משתנה, אלא הוא מקבל את המשמעות שלו מהמפגש הדינמי בין מערכות יחסים פוליטיות וחברתיות. יתר על כן, מקומות קדושים הם מעצם טבעם מקומות של עימות וחיכוך (contested spaces) (Chidester and Linenthal, 1995: 15). בגלל רגישותם החברתית של מקומות אלה לקבוצה או למספר קבוצות, מתחזקים בהם הפן הטריטוריאלי, ותוקפנות היתר בהגנה עליהם. הדבר החשוב לענייננו אינו דווקא שהקדוש מחבר אותנו לעולמות רחוקים, לגן העדן, או מקרבנו לאלוהים – אלא שהוא ביטוי ליחסי כוח היררכיים של שליט ונשלט, של שייך ולא שייך, של נכלל ומודר וכיוצא באלה. כדי להבין את המקום הקדוש, ובעיקר כדי לנתח את מערך הכוחות הבלתי קדוש בעליל שמתקיים בו, יש אפוא לבחון את הכוחות החברתיים, הפוליטיים, הכלכליים והאחרים הנפגשים ומתעמתים בו ובשלו. ומכיוון שקדושה אינה תכונה אינהרנטית למקום מסוים – הבנת מקורות קדושתו והדרך שבה הוא נתפס בעיני בני התקופה, מצריכה בחינת הדרכים שבהן הוא מקודש. במילים אחרות: מהן הדרכים (הפוליטיות והתרבותיות) שבהן המקום נרכש, מתוחזק ועובר לבעלותה של קבוצה אחת על חשבון רעותה; מהן האסטרטגיות שמנהיגי הקבוצה נוקטים לתגבור רמת השליטה במקום ולשמור ההגמוניה שלהם ביחס אליו.

בראייה המחקרית המקובלת כיום בגאוגרפיה התרבותית הביקורתית, התייחסות כזו לתהליך יצירתו של מקום קדוש נותנת משקל מרכזי לשני כוחות השלובים זה בזה: תרבות ופוליטיקה. אשר לתרבות, המדובר בהקשר זה באוסף של תובנות חברתיות, בכוח ליישמן ובדרכים שונות לראיית המציאות כמו גם בהתנגדות לראייה ההגמונית של קבוצת הרוב. אשר לצד הפוליטי – הכוונה היא שכל קבוצה אנושית מעוניינת לחזק את תפיסת עולמה ולהחילה על האחר. מקום קדוש אינו מאופיין בהכרח בייחודיות טופוגרפית-גאוגרפית כלשהי אלא במנהגים החברתיים ובתובנות החברתיות של הקהילות המאמינות בו, ובמכלול הזהויות והקולקטיבים שנוצרים ומתוחזקים בפעילויות אלה. לפוליטיקה של מקומות קדושים פנים רבות, והיא מתבטאת במפגשים בין משמעויות חילוניות לדתיות, במחלוקות פנים-דתיות ובמחלוקות בין-דתיות. במקרה שלפנינו מדובר בעימות טוטלי, הן על בסיס אתני ודתי והן על בסיס לאומי.

בעימות מסוג זה נוצרים טקסטים שונים, לעתים סותרים, של אותו מקום קדוש עצמו.³ אימוץ נרטיב אחד בלבד של המקום לצרכיה הפוליטיים העכשוויים של הקבוצה מוליך לתובנה מסוימת, ובהכרח מצומצמת, של המקום הקדוש. תובנה זו כרוכה על פי רוב בהדרה של קבוצה מתחרה, בשכחה קולקטיבית של היסטוריה מחמיאה פחות לקבוצה ההגמונית, ובשלילת הבנות דתיות הסותרות את צרכיה הנוכחיים של הקבוצה. לפיכך, יתמקד מחקר זה בדרכי הביטוי השונות של מנהיגי החברה הפלסטינית בישראל ביחס למקום הקדוש, לאופן שהם מבינים אותו ומבנים אותו, לא רק ביחס לחברה שלהם, אלא גם ביחס לחברה היהודית במדינת ישראל המתחרה עמם על אותו מקום עצמו.

מעמדם הדתי של ירושלים ואלחרם אלשריף באסלאם

במסורת המוסלמית נחשבת ירושלים לכיוון התפילה הראשון, והיא שלישיית בחשיבותה לאחר שני המקומות הקדושים במכה ובמדינה (חסון, 1987 : 285 ; דורי, 1981 : 19-18). בניגוד למכה ומדינה, שהן מקום מקודש (חרם) בהסכמה כלל-מוסלמית, ירושלים קיבלה מעמד של קדושה כללית (קִדְסָיָה) ואם קיימת מחלוקת כל עיקר, היא נוגעת להיותה חרם כלל-אסלאמי (Matthews, 1936). כך, בתהליך היסטורי ארוך, התרחשה עלייה מתמשכת (לאו דווקא רציפה) בחשיבות שמוסלמים בעולם כולו מייחסים לאזור המכונה כיום "אלחרם אלשריף" ולמבני הדת המוסלמיים שהוקמו בו בשלהי המאה השביעית לסה"נ.⁴ מעמדו של אלחרם אלשריף כמקום השלישי בחשיבותו באסלאם אינו מוטל בספק בראשית המילניום השלישי. כל ניסיון לבחון עניין זה בגישה ביקורתית השוואתית נתפס על ידי מרבית המוסלמים (ובכלל זה הפלסטינים) כניסיון מערבי, אימפריאליסטי, לביטול חשיבותו הדתית המוסלמית של האתר. כך, למשל, התייחס לעניין זה חבר הכנסת אחמד טיבי, ראש סיעת תע"ל, בתגובה לשאלותי על מקורות קדושתו של המקום:

טיבי : כל הקשקושים שזה לא מופיע בקוראן זה ערביסטים שכל הזמן נכשלים במועד ב'.

נ.ל. : נכשלים בשפה וספרות ערבית או בלהבין?

טיבי : בלהבין. תפקידם של ערביסטים הוא לעוות את התמונה המקורית ולשרת את השלטון ממנו הם באו או את המנטליות שלהם. הניסיון של אנשים לבטל את החשיבות של אלאקצא מפני פלסטינים ומוסלמים, מטרתו, בסופו של דבר, תוותרו עליו, זה הניסיון.

(מתוך ריאיון עם ח"כ אחמד טיבי, יולי 2002)

3 עימות זה מתגלה כבר בשמו של המקום, הר הבית בעבור צד אחד ואלחרם אלשריף לצד השני.

4 לניתוח התקדשותה של ירושלים לאסלאם והתפתחותו של מסגד אלאקצא כאתר המוסלמי השלישי בחשיבותו, ראו נספח מספר 2.

השימוש באתר כמנוף לצרכים פוליטיים וחברתיים שונים אינו ייחודי לתקופה המודרנית. החל מהמאה השביעית ניצלו מנהיגים ושליטים מוסלמים את המקום לצרכים פנימיים וחיצוניים כאחד. ובימים אלה, הפיכתו של אלאקצא ללבן של הסכסוך הלאומי, למוקד הפעילות המרכזי של התנועות האסלאמיות ואישי ציבור ערביים-פלסטיניים בישראל כחלק מגיוס האוכלוסייה הערבית-פלסטינית למטרותיהם, היא שמעצימה את משקלו הסגולי והרגשי בקרב אוכלוסייה זו. החשיבות העצומה המיוחסת למקום, הפיכתו לסמל לשאיפות הלאומיות הפלסטיניות מקשים על בחינה ביקורתית של עמדות ותובנות פלסטיניות ביחס אליו. דבריו של חבר הכנסת אחמד טיבי לעיל מעידים כי הניסיון לבחון וללמוד את הדרך בה מובן המקום על ידי הציבור הפלסטיני ומנהיגיו נתפס כהמשך ההדרה של פלסטינים ומוסלמים מהמקום וכצעד נוסף לערעור זיקתם למקום.

1 התנועה האסלאמית כסוכנת שינוי והבניה

מרבית הפעילות המובילה להגברת חשיבותו החברתית-פוליטית של המקום ולחיזוק מעמדו הסמלי והדתי היא מבית מדרשן של התנועות האסלאמיות. בכך אין רבותא, כי ברור שתנועות בעלות גוון דתי הן שיתמקדו במתחם זה בשל אופיו הדתי וחשיבותו האסלאמית. לפעילות זו כמה אפיקים השלובים וקשורים זה בזה, אך מטעמי נוחות יידונו בנפרד. אתייחס בעיקר לשלושה היבטים: פעילות הקשורה לממד הפיזי של המתחם המקודש, פעילויות שונות בקרב האוכלוסייה הערבית-הפלסטינית, התייחסות אל המתחם בתקשורת לסוגיה. פעילויות אלה בשילובן, וכל אחת לחוד, מגבירות את הבנייתו היום-יומית של המתחם כסמל לאומי-דתי פלסטיני ואסלאמי. פרותיו המובהקים והקיצוניים ביותר של תהליך ההבניה הזה הם, כאמור, האופן שבו הגיב הציבור הערבי-הפלסטיני בישראל על כניסתו של אריאל שרון להר הבית בספטמבר 2000. לולא ההבניה המתמשכת של חשיבותו הדתית (ומכאן גם הפוליטית) של האחרם אלשריף סביר להניח שלא הייתה מתרחשת תגובה חריפה שכזו. מעמדו של אלאקצא נתפס כשקול כנגד מעמדה של החברה הפלסטינית כולה, וכל איום עליו מתפרש מיניה וביה כאיום על רווחתה ושלומה של חברה זו. הדרך שבה הציבור הפלסטיני מתייחס היום לאתר זה היא אפוא לטענתי לא רק תוצאה של ציוויים דתיים ואמוניים שאין מחלוקת עליהם, אלא תוצאת פעילות חברתית, פוליטית ודתית של מנהיגי הציבור הזה. יש להדגיש כי פעילות זו לסוגיה אינה מתרחשת בחלל ריק; חלק ניכר מהצלחתה ומהתמיכה שהיא זוכה לה בציבור הפלסטיני קשור לעמדתה היהודית של מדינת ישראל ולפעילויות של גופים יהודיים רשמיים ולא רשמיים, המבקשים להרחיב את ההשפעה והנוכחות היהודיות במתחם ובאזורים הסמוכים לו.

פעילות פיזית במתחם

החל משנות ה-80 ניכרת עלייה משמעותית בנוכחות ופעילות הפיזית של אזרחי מדינת ישראל הערבים במתחם האחרם אלשריף. הגורם המניע את הפעילות הן התנועות האסלאמיות, ובמיוחד הפלג המכונה היום "הפלג הצפוני" בראשות השיח' ראאד צלאח. השליטה הרשמית במתחם עודנה בידי נציגי משרד ההקדשים הירדני, אך הַזְמָה לפעילויות השונות, כמו גם התקציבים, כוח האדם והתכנון, מקורם במנהיגי ציבור

ערביים-ישראלים. התרומה הבולטת ביותר של התנועה האסלאמית בישראל להגברת הנוכחות האסלאמית במקום ולשינוי פיזי במתחם היא בחלקו הדרומי התת-קרקעי המכונה בדרך כלל "אורוות שלמה". הבנייה במקום החלה בשנת 1996. הנהלת הווקף קיבלה אישור להכשיר את האולמות התת-קרקעיים בדרום המתחם לתפילת מאמינים בימי גשם במהלך חודש הרמאצ'ן. כבר בספטמבר 1996 החלה פעילות אינטנסיבית במקום בהנהגתו של שיח' ראאד צלאח. הפעילות סחפה רבים מערביי ישראל, גם אם היזמה העיקרית באה מאנשי "הפלג הצפוני" (ריאיון עם חבר הכנסת עבד אלמלכ דהאמשה, ספטמבר 2002). מאות מתנדבים השתתפו במלאכת הניקוי והשיפוץ וסכומי כסף גדולים נתרמו לניקוי האתר, שיפוצו והכנתו לתפילת מאמינים (ברקוביץ, 2000: 107-103). הבנייה, שהתבצעה אגב התעמתות קשה עם רשויות המשפט ועם כוחות משטרת ישראל, היוותה הצלחה אדירה לתנועה האסלאמית (ובמיוחד, כאמור, לפלג הצפוני) והדגימה היטב כיצד קדושתו של המקום, בצוותא עם יכולות הארגון של התנועה, משיגות תמיכה ציבורית רחבה מצד הפלסטינים תושבי ישראל. ב-10 בדצמבר 1996 נפתח המקום לתפילת מאמינים, אם כי עבודות שיקום, ניקוי ושיפוץ עדיין נמשכות באתר (הארץ, 11.10.1996).

השם המקובל ל"אורוות שלמה" בקרב הפלסטינים הוא אַלְמַצְלָא אַלְמְרֻאנִי, דהיינו רחבת התפילה של הח'ליפה מרואן אבן אלחכם (784-785), אביו של בונה כיפת הסלע ומסגד אלאקצא הוא הח'ליפה עבד אלמלכ אבן מרואן. לשם זה אין אזכור במקורות המוסלמיים הקדומים, ובחירתו מרמזת יותר מכול על רצונם של אישים בתנועה האסלאמית למצוא בסיס לגיטימי ורקע היסטורי מספק למציאות החדשה שיצרו במתחם. על הפנמתו הבלתי מסויגת של השם החדש ניתן ללמוד מדברי אחד המרואינים: "אם קוראים לו אלמרוואני, אז בוודאי הח'ליפה מרואן בנה אותו". הקלות הבלתי נתפסת כמעט שבה התקבלו השם והמיתוס בזיקה למקום זה מלמדים בעיקר על הצורך הדוחק, גם בקרב מנהיגי ציבור, למצוא נקודות שיתוף וחיבור לקהילה הפלסטינית. ברור כי אילו דובר באתר שנוי במחלוקת בין יהודים למוסלמים, היה מופעל שיקול דעת נרחב יותר ביחס לבחירת השם ולא הייתה מתרחשת קבלה אוטומטית של נרטיב חסר ביסוס.

רוב המרואינים שנשאלו על סוגיה זו הדגישו את הצד המעשי ואת הצורך הבסיסי במתחם תפילה, ולא את ההשלכות הפוליטיות של פעילות זו. אלא שאין להמעיט גם בערכם של המסרים הפוליטיים הנלווים לבנייה, הן באשר לתפקידם של הפלסטינים בישראל במקום ביחס לרשות הפלסטינית, והן באשר למעמדם במדינת ישראל (לזו, 2002). כחלק מבנייתו של האתר ערכה התנועה האסלאמית, ברשות השיח' ראאד צלאח, עצרת התעוררות, גיוס ותמיכה בשם "אלאקצא בסכנה". מאז 1996 עורכת התנועה עצרות בשם זה באום אלפחם. לעצרות מגיעים בכל פעם עשרות אלפי תומכים, ולא אחת הדוברים משלבים בנאומיהם הצהרות כנגד מדינת ישראל ומנהיגיה ויוצאים כנגד הזיקה היהודית למקום (רייטר, 2001: 168). ההצלחה באלמצלא אלמרוואני הייתה

חיזוק משמעותי לפלג הצפוני של התנועה האסלאמית ובגדר הוכחה לנכונותו של הקו המיליטנטי המתריס שהוא נוקט מול רשויות מדינת ישראל. היענותו של הציבור הערבי ותמיכתו בפעילות זו הן הוכחה נוספת לאפקטיביות של מקומות קדושים – בפרט בירושלים – בגיבוש הקבוצה למאבקים על מעמדה, זכויותיה ושיפור מצבה מול הרוב היהודי ומדינת ישראל בכלל. מרבית הציבור הערבי במדינת ישראל תמך בפעילות הבנייה במתחם אחרם אלשריף. פעילות זו הובילה לשינוי פיסה במתחם, שינוי אשר עליו חתומה בעיקר התנועה האסלאמית הצפונית ומנהיגה הכריזמטי השיח' ראאד צלאח.

פעילויות חברתיות בקרב הציבור הערבי-הפלסטיני במדינת ישראל

הכשרתו של אלמצלא אלמרואני כמבנה תפילות עלתה לכותרות בשל העימותים המשפטיים והפוליטיים שנלוו לה. אך בצד הפעילויות הממקדות את תשומת לבה של התקשורת, מתקיימות כל העת פעולות שקטות ומתמשכות שתכליתן לקרב את המאמינים המוסלמים לאלאקצא ולהגביר את חשיבותו בעיניהם. התנועה האסלאמית (על שני פלגיה) מקיימת מערך הסעות קבוע לכל החפצים לעלות לתפילה במתחם אחרם אלשריף בירושלים, ואין מדובר רק בזמנים המקודשים, אלא בפעילות רב-שנתית וקבועה (ריאן, אלשרוק, 4.2.2002). כך מצליחה התנועה להגיע למגזרים רחבים שאינם חשופים דרך קבע לתקשורת הכתובה והאלקטרונית, והכוונה במיוחד לנשים. בסכנין לדוגמה נמצא כי בכל סוף שבוע יוצאים כ-12 אוטובוסים (כ-600 איש) לתפילות באלחרם אלשריף. אנשי התנועה האסלאמית ("הפלג הדרומי") סבורים כי במהלך סוף שבוע רגיל (דהיינו, לא בתקופת חג או לרגל מאבק ספציפי), מבקרים למעלה מ-3,000 איש מרחבי מדינת ישראל.

פעילויות נוספות, שמחזקות את הקשר לאתר, מקיימת באופן קבוע "אגודת אלאקצא לשמירת ההקדשים והמקומות המקודשים המוסלמיים" ("גימעיית אלאקצא לרעאית אלאוקאף ואלמקדסאת אלאסלאמיה") בהנהגתו של השיח' כמאל ריאן. האגודה נוסדה בשנת 1990 ומטרותיה העיקריות הן שמירה על מקומות קדושים למוסלמים והקדשים בתחומי מדינת ישראל (ריאיון עם כמאל ריאן, אוקטובר 2002).⁵ מטרותיה המוצהרות של האגודה הן שמירה על אתרים אסלאמיים ופלסטיניים, הן מעשית והן בזיכרון הקולקטיבי של הציבור הערבי. כך, למשל, האגודה פועלת להשלמת מפת פלסטין ההיסטורית "שידע כל פלסטיני, בין אם הוא פה ובין אם הגר היכן מסגדו והיכן קברי אבותיו" (ריאן, אלשרוק, 4.2.2002). שתיים מפעילויותיה של האגודה קשורות ישירות למתחם אחרם

5 גם לאחר הפיצול בתנועה האסלאמית בשנת 1996 פעלה אגודה זו בשיתוף "הפלג הצפוני", אך אחד מספיקי אירועי אוקטובר 2000 הוא הקמתה של אגודה מקבילה (ושמה: גימעיאת אלאקצא) על ידי "הפלג הצפוני" בהנהלתו של שיח' ראאד צלאח.

אלשריף. התכנית הראשונה קרויה "קשירת האוכפים" ("שד אלרחאלי").⁶ מטרת התכנית היא: "יצירת קשר ישיר בין המוסלמים בישראל ובין מסגד אלאקצא ובמיוחד בתקופה הקשה שאנו עוברים" (ריאן, אלשרוק, 4.2.2002) – כלומר הגדלת מספר הביקורים בהר הבית של מוסלמים בישראל וחיזוק זיקתם למקום. התכנית השנייה עניינה נטיעת עצים במתחם האחרם אלשריף: העלאת תרומות לנטיעת עצים במתחם ולאחר מכן התחייבות לטפל בעצים; גם זאת כדי לחזק את הקשר הרציף עם המקום.

התייחסויות פומביות לקדושתו, למעמדו ולמקומו של אחרם אלשריף באסלאם

הזירה התקשורתית היא אחת הזירות העיקריות להגדלת חשיבותו של המתחם בקרב הציבור הפלסטיני בישראל. מנהיגיו של ציבור זה אינם חוסכים בהתבטאויות פומביות על חשיבותו של האתר, מדגישים את מחויבותם לשמירה על אופיו האסלאמי ועל היותו פטור מעולה הריבוני של מדינת ישראל. אישי ציבור רבים טורחים להצטייר בתודעה הציבורית כמי שקשורים אליו ברעיון ובמעשה, גם אם אורח חייהם הוא חילוני והשקפת עולמם היא פלורליסטית ליברלית.

אני לא אדם דתי, אבל יש לי כבוד רב לרגשות וערכים דתיים שלי ושל סביבתי, של משפחתי, של החברה שבה אני חי. ואחרם אלשריף אני מתייחס אליו כאל מקום דתי קדוש ביותר, קדוש ביותר בארץ הזאת.

(מתוך ריאיון עם ח"כ אחמד טיבי, יולי, 2002)

בטאוני התנועות האסלאמיות מקצים מקום מרכזי לאחרם אלשריף הן בתיאורים היסטוריים ותאולוגיים והן בהסברת מצעם הפוליטי העכשווי בנוגע לאתר. בטאוני השבועי של התנועה האסלאמית הצפונית, **סִוַת אֶלְחַק וְאַלְחֻרַיָה**, מייחד כתבות רבות ומוספים לנושאי אחרם אלשריף. העיתון עוסק בהרחבה בעמדותיה של התנועה ביחס לאתר זה, באזכור אירועים היסטוריים בעלי חשיבות מוסלמית המיוחסים לו, בהדגשת מעמדו הדתי האסלאמי ומקומו בכל משא ומתן בעתיד. על פי רוב, סגנון הכתיבה הוא בעל גוון דתי והוא נתמך ומגובה בטקסטים דתיים. הכותבים משתמשים הרבה בציטטות מן הקוראן בפרשנות הקוראן (תַפְסִיר), ובספרות המסורות הענפה (תַדְיָתִי). העיסוק התקשורתי במסגד אלאקצא ובמתחם כולו גבר מאוד לאחר אירועי אוקטובר 2000. ריבוי החומר אינו מאפשר, כמובן, הבאתו כאן בשלמותו. ככלל, למרות ששני הפלגים מחויבים למקום ועוסקים בו בהרחבה בבטאוניהם, דומה שעיתון הפלג הצפוני

⁶ שמה של התכנית לקוח ממסורת מוסלמית מפורסמת, לפיה הנביא מחמד מציין כי חובה לחבוש את אוכפי הבהמות רק בעת העלייה לרגל לשלושה מסגדים: במכה, במדינה ובירושלים. ראו, קיסטר, 1999: 117-131.

מתבטא באופן בוטה יותר ומחוייב יותר בסוגיית החרם. דוגמה מובהקת לכך הן ידיעות ומאמרים שהופיעו במוסף מיוחד מספטמבר 2000 תחת הכותרת "אלאקצא בסכנה", המגיבות על הרעיון שעלה במסגרות שונות ובכלי התקשורת בישראל בקיץ 2000, בדבר אישור עליית יהודים לתפילה במתחם ובניית בית כנסת בתוך המתחם. בעמוד הראשון של המוסף מוצגת בהבלטה תמונת "כיפת הסלע". מאמר המערכת הראשון עוסק בניסיונות ההשתלטות הישראליים על המתחם, ממלחמת ששת הימים ועד ימינו. בין השאר נזכרת שרפת מסגד אלאקצא על ידי מייקל רוהאן האוסטרלי, בשנת 1969, ואף מצוין כי אין זה מקרה שדווקא באותו יום סגרו השלטונות הישראליים את המים למתחם כדי שלא תצלח מלאכתם של הכבאים (סות אלחק ואלחריה, מוסף "אלאקצא, בסכנה", 15.9.2002, עמ' 2). לגנאי מיוחד זוכים הניסיונות החוזרים ונשנים של קבוצות יהודיות לקבל אישור מבתי המשפט בישראל לתפילת יהודים במקום. איום ממשי על הריבונות המוסלמית באתר הן החפירות הארכיאולוגיות, שהחלו מיד לאחר הכיבוש הישראלי, בשנת 1967, והכותב מונה תשעה שלבים של חפירות מ-1967 ואילך; כולן הובילו לפגיעה באתר, והן מתפרשות אפוא כניסיון לפגוע בזכויות המוסלמים במקום.

חשוב לומר כי לא רק חשיבותו הדתית של המקום היא שמניעה את פעילותן של התנועות האסלאמיות במתחם, ואת התמיכה להן בציבור הערבי כולו, אלא גם פעילויות והצהרות של גורמים ותנועות יהודיים הקשורים במתחם. סוגיה זו תידון בהרחבה בהמשך, אך, כבר עכשיו ניתן לומר, שבסוגיית המתחם מתקיימים יחסים דיאלקטיים בין הפעילות הערבית/מוסלמית לפעילות היהודית/מדינת ישראל. דהיינו, לא ניתן להבין את העלייה המשמעותית בחשיבותו של המקום בעיני אוכלוסייה הפלסטינית במנותק מהפעילות היהודית במקום והדרך שבה היא מתפרשת אצל הציבור הפלסטיני. ציבור זה סבור כי מאז 1967, ולמרות המדיניות המוצהרת של מדינת ישראל, מתחזקים סממני השליטה (וניסיונות ההשתלטות) במרחב האחרם אלשריף ובוודאי בסביבתו הקרובה.

במאמר שכותרתו "אלאקצא מעל כל נושא ונותן", מציג תופיק מחמד עריער עמדה בלתי מתפשרת ביחס לאסלאמיותו של המקום ולחוסר הלגיטימיות של כל נושא ונותן פלסטיני על מקום זה (סות אלחק ואלחריה, מוסף "אלאקצא בסכנה", 15.9.2002, עמ' 3). הסכסוך, טוען עריער, הוא דתי ולא מדיני, ומי שאינו מבין זאת טוב יעשה אם יבחן את התנאים שמציבים הישראלים במשא ומתן עם הרשות הפלסטינית ביחס למקום, ויתברר לו שהם כולם בעלי אופי דתי ודוגמתי. אפילו שמאלנים [כך במקור], כפרופסור בן עמי או כמנהיג מרץ יוסי שריד מתנגדים, לטענתו, לשליטה מוסלמית במקום. מכאן פונה עריער לבסס את חשיבותו של האחרם אלשריף באסלאם. הוא מציין כי היה זה כיוון התפילה הראשון (אַלְת אַלְקַבְלַתִּי), ומקום בנייתו של המסגד הראשון לאחר החרם במכה, מסגד שנחשב לשלישי בחשיבותו באסלאם. עריער גם מציין כי במקום הזה התפלל הנביא מחמד כמנהיג התפילה של כל הנביאים. אללה עצמו הזכיר מקום זה, כך לדברי עריער, בפסוק הראשון בסורת אלאסרא בקוראן: "השבח לזה אשר הסיע את עבדו לילה מן מסגד החרם למסגד הקיצון", וממשיך ומציין כי המקום מוזכר

על ידי הנביא במסורות רבות (חדית'). עוד מוסיף עריער, כי המקום הקדוש בירושלים, עם הכעבה במכה ומסגד הנביא במדינה, הם שלושת המקומות המקודשים ביותר לאסלאם ואין לוותר על אף אחד מהם. הכותב עושה שימוש בכל ההנמקות הדתיות המקובלות כדי להתרות, אף באנשי הרשות, פן יתפשרו על הריבונות המוסלמית בכל שטח החרם וקירותיו החיצוניים. בכך הוא מכוון לרעיונות החלוקה, שלפיהם הר הבית יהיה למוסלמים ותפילת יהודים תתקיים ברחבת הכותל.

גישה בלתי מתפשרת ומחויבת עד מוות לשמירה על המתחם מכל ניסיון התנכלות מוצגת גם במאמר מאת השיח' ראאד צלאח. צלאח מסביר ומפרט: "כל אבן ורחבה וקיר ומבנה במתחם, שגודלם מאה ארבעים וארבעה דונם, הם חלק מהמקום הקדוש, ולא ניתן להתפשר עליהם. מכאן הוא פונה להנמקות היסטוריות דתיות שהובילו להפיכתו למקום כה חשוב: זהו המקום שאליו הגיע הנביא במסע הלילה ומכאן הוא עלה השמימה. מקום זה היה עד לכיבוש של עמר בן אלח'טאב, הח'ליפה המוסלמי השני ולשחרור ירושלים מידי הצלבנים על ידי צלאח אלדין. בשל חשיבותו זאת אורגנו הכנסים השנתיים הנושאים את השם "אלאקצא בסכנה!" וממשיך צלאח ומפרט כי לשמירה על אלאקצא ומשום שמדובר בכריתת ברית עם האל, תרמו ילדים, נשים וגברים מאום אלפחם כסף וזהב ורכוש: "ובשל חשיבותו זו הוא מעל כל משא ומתן, ולא יעלה קול מעל קול אלאקצא והנרפים שאומרים אמריקה חזקה מהם, אלאקצא המבורך אומר אללה חזק יותר. והכותל המערבי מבפנים ומבחוץ הוא חלק מאלאקצא וכך גם המבנים האחרים והמסגדים בתוכו, ובהם אלמצלא אלמרוואני, הם כולם אלאקצא. ומשום שהוא כזה, אנו נחדש את הברית שלנו עם האל ואת החוזה שלנו עם אלאקצא ונשליך את יהבנו על אומתנו המוסלמית ועולמנו הערבי ועמנו הפלסטיני ונחזור ונאמר נפדה אותך ברוח ובדם" (סות אלחק ואלחריה, מוסף "אלאקצא בסכנה", 15.9.2002, עמ' 5).

במאמר זה ובהתבטאויות נוספות בכתב ובעל-פה מגייס השיח' צלאח רטוריקה דתית שהורתה בתפיסות אסלאמיות רווחות. האזכורים המתמידים של המקום, הדגשת חשיבותו לאסלאם והחזרה שוב ושוב על מקומו בתאולוגיה המוסלמית – כל אלה מקבעים את המקום בתודעתם של המאמינים והתומכים ומנציחים את נוכחותו בסדר היום הציבורי. יתר על כן – גישה זו של צלאח מקשה מאוד על דוברים אחרים לייצג עמדות פשרניות יותר ביחס לאלאקצא וניהולו בעתיד; לאחר הפעילות האינטנסיבית של "הפלג הצפוני", דהיינו תהליך הבנייתו והעצמתו של המקום, הם עלולים להיתפס כמי שאינם נאמנים ליסודות האסלאם ולקודשיו.

ניצול קדושתו של המקום לאיום מרומז כנגד כל מי שמוכנים להתפשר בנושאי אלאקצא, ניתן למצוא במאמר נוסף באותו מוסף, מאת צאלח לטפי. במאמר זה, "ירושלים ואלאקצא בתפיסה המוסלמית", מציג לטפי את ההיסטוריה הדתית והרעיונית של התקדשות המקום באסלאם (מוסף "אלאקצא בסכנה", 15.9.2002, עמ' 6). לטפי חוזר

ומונה את מרכיבי הקדושה המקובלים, דהיינו אזכורים בקוראן (מסע הלילה של הנביא) ובסונה (העלייה השמימה של הנביא) וקדושת ירושלים כעיר השלישית בחשיבותה באסלאם. אלא שלארסנל ההנמקות הדתיות הרגילות מוסיף לטפי נדבך: ירושלים בורכה באופן מיוחד על ידי האל, כי עליה נאמר הפסוק הקוראני: "ושאל את אלה אשר שלחנו לפניך משליחנו: האם שתנו מבלעדי הרחמן אלוה אשר יעבדוהו?" (סורה 43, פסוק 45). פרקי הקוראן נחלקים בצורה כמעט דיכוטומית בין אלה שנאמרו לפי הסברה במכה לבין אלו שנאמרו במדינה. אין זה רגיל או שגרתי להציג עמדה שלפיה פסוק מן הקוראן נאמר בירושלים. הוספתה של ירושלים לרשימה המצומצמת והמיוחדת של מקומות שבהם התקבלו פסוקים קוראניים (מכה ומדינה), היא כמובן מעלה מבחינה אסלאמית. משמעותי במיוחד הסיפא של המאמר שבו מסביר הכותב כי ירושלים ומסגדה הפכו במאות השנים האחרונות לאבן יסוד בתפיסה הדתית המוסלמית. לדעת לטפי, הסיבה המרכזית לעליית חשיבותו בשנים האחרונות היא האווירה המדינית והרעיונות השונים בנוגע לחלוקתו של המתחם שהגו המתכננים "בעלי החליפות הכחולות" וכן ניסיון של קבוצות יהודיות לפקפק בחשיבותה הדתית של ירושלים באסלאם. ולטפי מתריע כי: "אלו עתידים להשתכנע כי ירושלים אינה רק היסטוריה או אוסף אבנים או עפר, אלא היא עיקר האמונה". אשר לבעלי החליפות הכחולות, דומה כי הכוונה היא לנציגי הרשות הפלסטינית בדיונים מול ישראל ובמיוחד סאיב עריקאת – האיטיות הפלסטינית הבכירה ביותר בשיחות המשא ומתן מול הישראלים. לטפי, כנציגים אחרים של התנועה האסלאמית, מחבר בבירור ובלי חשש בין עקרונות דתיים לפתרונות פוליטיים, ובעזרת רטוריקה דתית פונדמנטליסטית הוא יוצר תכנית פוליטית אופרטיבית מבית מדרשו של האסלאם. עיקרה של תכנית זו הוא שלילת האחר, כלומר שלילת כל זכויות יהודיות במתחם, ומכאן שלילת כל פשרה מדינית בו תוך הדגשת בלעדיותה של הזיקה האסלאמית למקום. יתר על כן, לטפי יוצא באופן גלוי ונחרץ כנגד גורמים בקרב הרשות הפלסטינית שאינם דוחים אפשרות של פשרה טריטוריאלית במתחם.

הפעילויות המגוונות של התנועות האסלאמיות מובילות, כל אחת בדרכה ובשיטותיה, לחיזוק מעמדו הדתי ולביצור חשיבותו של האחרם אלשריף כסמל זהות לאומי בקרב הפלסטינים במדינת ישראל. אזכוריו היום-יומיים של מתחם זה בתקשורת על ידי מגוון דוברים המייצגים את כל קשת הדעות הפוליטיות, החזרה המתמדת על מוטיבים אסלאמיים המפארים את קדושתו ומנציחים את בלעדיותו האסלאמית – הם מהלך חשוב ועקרוני בהבנייתו המתמדת עבור ציבור המאמינים המוסלמי. פעולות השיפוץ, הניקוי ושיפור התנאים במתחם לצורכי המתפללים תורמות אף הן להעלאת חשיבותו, ויותר מכך ליצירת קשר מתמשך בין המאמינים למתחם. קשר זה מתחזק ומתוחזק במסכת פעילויות חברתיות מגוונות – אם בתרומה לנטיעת עצים במתחם או בנסיעה לתפילה במקום.

במסגרת זו הובא חלק מייצג בלבד מכלל הפעילויות במעשה וברטוריקה פומבית המקבעות את מעמדו של המתחם כסמל המשמעותי ביותר בחייהם של פלסטינים במדינת ישראל. אך גם המעט שהובא כאן, מראה כי בשנות הכיבוש הישראלי של המקום, ובהמשך ישיר לפעילות שאפיינה מנהיגים פלסטינים בראשית המאבק מול "היישות הציונית", הפך מתחם אלחרם אלשריף לא רק לסמל הדתי-חברתי (מוסלמי) המשמעותי ביותר, אלא לסמל הזהות הלאומי של הפלסטינים באשר הם, נוצרים ומוסלמים גם יחד. עובדה זו עולה בבירור מתוך הריאיונות, והיא תידון בהרחבה בהמשך. החיבור בין המשמעות הדתית העמוקה המיוחסת למקום לבין תפקידו במערך הסמלים הלאומי הוא שמקנה לו חשיבות עצומה והוא גם שמקשה על כל ניסיון להגיע לפשרה מדינית בנוגע אליו. כמובן, שקיומן, של קבוצות חברתיות יהודיות שגם להן שאיפות דתיות ופוליטיות במקום, מחזקת גם היא את מרכיב ההתנגדות הטריטוריאלי של הפלסטינים. לא אחת, מה שנדמה כהקצנה בגישה הפלסטינית למקום, אינו אלא תגובה לאיום מרומז או ממשי מצד גורמים יהודיים או ממלכתיים לכרסם בזכויות התפילה והקניין האסלאמיים במתחם אלחרם אלשריף.

2 עמדות, מחשבות וגישות בקרב אישי ציבור ערביים

עד כה נבחנה הסוגיה המרכזית, בתאוריה ובמעשה, בעיקר דרך ספרות מחקרית והתבטאויות פומביות, יובאו עמדותיהם ומחשבותיהם של מרואיינים בנושא אחרם אלשריף – חשיבותו ומקומו בתמונת עולמם של המרואיינים ושל החברה הפלסטינית בישראל ופתרונות פוליטיים אפשריים בסוגיות הנוגעות לו. התוצאה רחוקה מלהיות אחידה וקוהרנטית. החברה הערבית אינה קולקטיב רעיוני, ותשובות המרואיינים אינן פרי דיון פנימי בחברה זו. השיח הציבורי בנושא הוא מורכב, וכמוהו, וכתוצאה ממנו, גם הגישות השונות ביחס לפתרונות אפשריים. פתרונות אלה אינם תלויים מהשקפת עולמו של המרואיין ומהתכנית הפוליטית שהוא מעוניין לקדם. התמונה שתוצג להלן בחתכים שונים, היא אפוא רבת-פנים ומגוונת.

בראיונות עלו מספר רב של נושאים ובעיות. אלה יוצגו בחתכים הבאים:

- עמדות ביחס לתפקידו של הקדוש ולחשיבותו של המקום הקדוש.
- היכרות עם מתחם אחרם אלשריף, מקורות קדושתו באסלאם וגישות אסלאמיות שונות לגביו.
- הפוליטיקה של המקום הקדוש – אלאקצא כמתחם דתי וכסמל לאומי ועמדות ביחס לשימוש במתחם ברטוריקה פוליטית.
- התייחסות לזיקה היהודית למקום או שלילת האחר.
- היחס לרטוריקה ולפעילות של גורמים יהודיים וממלכתיים במתחם – האמנם אלאקצא בסכנה?

קדושה, המקום הקדוש ומקומה של הדת בחברה הערבית בישראל

טבעו של הקדוש שהוא מעורר בנו התפעמות (אוטו, 1999). להודות ולהכיר בקדושה (של מקום, לצורך דיון זה), משמע לייחס לה ערך יחיד במינו. המינוח הייחודי לתחושה זו הוא נומינוזי (numinous), והלך רוח נומינוזי מתרחש כל אימת שהקטגוריה של הקדוש מתהווה, דהיינו שמושא מסוים נתפס כנומינוזי. התגובה הנפשית על נוכחות נומינוזית היא הרגשת הנבראות, המתגלמת בהרגשת חידלון או אפסות מול הבריאה. טבעם של מקומות קדושים, שבהם על פי התפיסות האמוניות מתקיים קשר ייחודי לאלוהי, שהם

מעוררים ריגוש והתפעמות אצל המאמינים. לכך כמדומה כוונו דבריו של השיח' כמאל ח'טיב בתשובה לשאלתי: מהו מקום קדוש עבורך?

אתה יודע, לפני ארבע שנים ביקרנו בסוריה ושם נכנסנו למסגד האמיי, ושם ליד זה הקבר של צלאח אלדין אלאיובי. אתה יודע איזה התרגשות, ... בכיתי שם שעמדתי ליד הקבר. כל העולם נפתח בפני וכל ההיסטוריה של המוסלמים נפתחה בפני. ... אני הרגשתי את הגיבור שבא עם המשפחה שלו ועם הצבא שלו למען המקומות הקדושים ובתוך תוכם זה מסגד אלאקצא. צלאח אלדין שהיה גאה שהוא מוסלמיו נלחם עם כל הצלבנים ומלכיהם מאנגליה, מצרפת, מגרמניה וניצח אותם והשיב את מסגד אלאקצא למוסלמים. ... זה בן אדם על תפארת האנשים שאני גאה בהם.

(מתוך ריאיון עם השיח' כמאל ח'טיב, אוקטובר 2002)

השיח' ח'טיב התייחס לתחושות העמוקות ולסערת הרגשות שמקומות קדושים מעוררים במאמין. התייחסות לצד הרגשי בקדוש ויכולתו לעורר את המאמין, נמצא גם אצל מרואיינים אחרים המגדירים עצמם כמאמינים. כך, התייחס לענין זה, השיח' כמאל ריאן, יושב ראש אגודת אלאקצא לשימור המקומות הקדושים:

ג. ל.: אתה הולך כי אתה מתקרב לאלוהים?

ריאן: כן.

ג. ל.: אבל מחמד וכל הנביאים לימדו אותנו שאלוהים ...

ריאן: נמצא בכל מקום. בוודאי זה מקרב אותי לאלוהים כי זה המקום הכי קדוש לאלוהים, המקום הראשון ... אני אומר על עניין הרגש, בן אדם מה מרגיש? תראה אני מסתכל על אנשים רגילים מתפללים, אמנם אין להם את הרקע, סליחה, הפילוסופי, ואני מסתכל איך הם שמה עומדים [במכה], איך מסתכלים, איך מביטים בכעבה, איך מרימים את הידיים, איך רוצים לחבק את הכעבה כאילו עוד רגע הולכת לאבד להם. ונשאלתי למה אני הולך כל פעם לכעבה? כי [יש] לי חשש, אפילו אחד אחוז, שימנעו ממני מדינת ישראל או איזה סיטואציה פוליטית. כי אני רוצה, כמו אדם צמא, לשתות עד שירוה, ויישאר קצת. תאמין לי, כי כמו שאתה רוצה מים לגוף, מי שמאמין בדבר, לא חשוב באלוהים כמו שאתה מתגעגע לבן שלך, כמו שעץ רוצה את המים – אותו דבר מאמין באלוהים רוצה משהו שירוה לו את האמונה שלו. מקומות קדושים זה המקום של האל, הבתים של האל.

(מתוך ריאיון עם שיח' כמאל ריאן, אוקטובר 2002)

אצל שני הדוברים ניתן לזהות שני מרכיבים: האחד הוא ההתחברות לצד הנורמינוזי כלומר לריגוש, להתעלות ולהתפעמות האוחזות במאמין כשהוא מגיע למקום קדוש; השני הוא הפוליטי-אקטואלי והמתריס במידה רבה. ביחס לחשיבותו של המקום הקדוש הדגיש השיח' ריאן, גם את הצד הטריטוריאלי, כלומר הגנה בפני הפולש; וכן את

היציאה למכה בהקשר הגאו-פוליטי הרחב של יחסי ישראל ואזרחיה הערבים והמדינות השכנות. לקדוש ולמקומות הקדושים היבט חברתי-פוליטי מובהק, שהופך למרכיב מרכזי בעיקר בתקופות של עימות.

על המשמעות החברתית-פוליטית של הקדוש ושל הדת בחברה הערבית בישראל ועל הכוח הגלום בהם כמרכיבי זהות, עמד היטב סאלם ג'בראן, עיתונאי ואיש רוח, אשר שיוכו הדתי הוא נוצרי, בעברו מראשי התנועה הקומוניסטית וכיום הוא עורך עיתון יומי בשם **אלאהלי** :

אני חייב לומר קודם כול, העם שלנו הוא עם שעדיין לא עבר תהליכי מודרניות במובן הרחב. חברה אגררית ביסודו של דבר ומזרחית, ולכן לדת יש מעמד גדול מאוד גם לאנשים שמגדירים את עצמם באופן פומבי אפילו כאנשים לא דתיים. שלשום התחנתנה הבת שלי ולא יכולתי לתאר לעצמי, גם אם אני רוצה, שהבת והחתן שלה יתחתנו בנישואים אזרחיים. לכן, לדת יש פונקציה חברתית, אנושית, אנתרופולוגית במובן החיובי של המילה. אני אתאיסט אידאולוגית. אני רואה את הדת העממית שונה במהות מהדת של העסקנים... אצל הנוצרים ההליכה לכנסייה היא מפגש... זה מעין מועדון. אצל האסלאם, באופן היסטורי וגם היום, זה מקום גם לגיבוש סולידריות אידאולוגית, **בעצם גם מקלט מהתסכולים שבחוץ**. לכן הדת, אצל הערבים בישראל, צריך לראות אותה כהמשך לרצף של ההיסטוריה. קח בחשבון שהלאומיות ההיסטורית היא חדשה וחלשה, ומשברים, ונפילת הנאצרים, ונפילת חלום האחדות הערבית – בעצם הדת נשארה האידאולוגיה היחידה היציבה והיא אפילו הולכת ומתחזקת, כל זה לא אמונה באלוהים. **זה המכניזם של הדת, לפעמים בלי קשר עם אלוהים**. דבר שני, הדת במסרים המוסריים שלה, עזרה ועוזרת גם היום, לגיבוש נגד פורענות, נגד סטיות חברתיות. אני מצטער, אבל הכוח היעיל ביותר למלחמה בסמים הייתה התנועה האסלאמית ולא המפלגה הקומוניסטית ולא משרד הרווחה. כלומר, המסר הדתי יכול להיות משכנע יותר ממסר סוציולוגי פוליטי הגיוני...

ומכאן פונה ג'בראן לדון באופן ברור יותר בתפקידם של מבנים דתיים בקרב המיעוט הערבי הפלסטיני בישראל :

מיעוט לאומי עומד בשתי סכנות. סכנה אחת להתבולל ולזלזל ולהרגיש נחיתות בשל הגיבנת התרבותית, והסכנה השנייה היא להתחפר בייחוד שלך, לא רק לשמור עליו, לשמור עליו ולפתחו. ... זה יתד תרבותי במציאות המשתנה להשמדתנו התרבותית. המוסלמים שהולכים עכשיו לבנות ולשפץ מסגד בכפר נטוש, המוסלמים וגם הנוצרים שהולכים לנקות את בתי הקברות שלהם, נכון שזה קבר של סבא שלהם – בעצם הם רוצים להגיד שאני לא מודה בעובדה שאנחנו מושמדים. והמיעוט הוא תמיד חי את הפחד הנורא של כיליון, ומי כמו היהודים, אם ישתמשו בשכל שלהם, יודע את זה. אני הלכתי לאירופה עם יהודים והלכנו לבתי קברות מהמאה השבע עשרה, אני מיד הפנמתי את ההתרגשות שלהם. אני לא עץ ברוח, יש לי שורשים, שורשים זה בית,

שורשים זה תרבות, זה ריקודי עם. בזמן האחרון, חזרו הערבים לעשות את החתונות כמו שהיה לפני 200 שנה. כל הדברים האלה, אם היינו מתפתחים התפתחות מודרניסטית תעשייתית, היינו שוכחים מזה... היום אתה רואה שזה צומח כמו עשבים באביב. כשאתה מאוים על זהותך, אתה מפתח את הזהות שלך. אני חושב שאין דבר שתרם להתגבשות הלאומית של הערבים בישראל יותר מן הפשעים של הממשל הצבאי וההתנשאות הקולוניאלית של הממסד. אם היו מתנהגים אתנו התנהגות דמוקרטית ממש, ייתכן שאנחנו היום שלושת-רבעי יהודים.

(מתוך ריאיון עם סאלם ג'בראן, אוגוסט 2002)

גיבראן מבקר את הצד העסקני של הדת, כלומר את השימושים הפוליטיים בה, האופיונים (מלשון אופיום) שלה כהגדרתו. הוא מצביע על הדת בקרב ערביי ישראל כמרכיב בזהותו של מיעוט מאוים ולא רק כפן נוסף בהוויה האנושית. להיבט זה התייחס גם ח"כ מחמד ברכה כשאמר שלכל אדם יש מספר מעגלי שייכות. כאשר אחד המעגלים האלה נתון לאיום, עוצמת ההתייחסות אליו תגבר והפעילות סביבו תגדל (מתוך ריאיון, אוקטובר 2002). הדוברים השונים מתייחסים להיבט הפוליטי בקדוש ובדת בצד הצורך האנושי בקשר עם האלוהי. החיבור שיוצרים דוברים שונים בין הצרכים הדתיים האמוניים לבין המציאות הפוליטית בולט במרבית הראיונות שקיימתי, וייתכן שהדבר קשור להקשרם של הראיונות – כלומר מחקר על אלאקצא ופטרונות פוליטיים ביחס אליו. אף שאין בכך בסיס מספק להסקת מסקנות מרחיקות לכת על תפקידי הדת בכלל, ברור מן הנאמר כי הכמיהה לקדוש והיהצמדות למקום הקדוש בירושלים קשורות היטב למצבה הספציפי של הקבוצה, דהיינו של החברה הערבית בישראל. הנאמר תקף בכל הנוגע למעמדו של המקום הקדוש, למרכזיות האלסאמית שדוברים שונים מייחסים לו ולנגזרות הפוליטיות שלו בשיח הציבורי הפלסטיני. רייטר כבר עמד על כך שחשיבותו של אלאקצא גברה מאז שעבר לשלטון ישראל ובעיקר בשל השימוש הפוליטי הנעשה בו והתמורות המחשבתיות המקומיות בהקשר למעמדו (רייטר, 2001: 155-156). במיוחד נכונים הדברים במה שנוגע להפיכתו של האתר לסמל המאבק בישראל והשאיפה לעצמאות לאומית.

תובנות על מקורות קדושתו של המקום באסלאם

השאלות הנוגעות להיבט הדתי של אחרם אלשריף עסקו במידת היכרותם של המרואיינים עם המקום, עם הטקסטים המקודשים הנוגעים לו ומידת היכרותו עם גישות שונות אליו באסלאם. נבחנו מעשית הזיכרון האישי של הפרט והדרכים שבהם מתארגנת התודעה האישית ביחס למקום. מטבע הדברים מצטיירים במובהק הפער והמתח התמידיים בין תפיסה אינטלקטואלית-ביקורתית-מחקרית של המקום הקדוש ובין הדרך שבה הוא נחוה ומובן על ידי נשוא המחקר. על פער זה עמד היטב פייר נוכה

במסה שלו העוסקת בזיכרון, במקומות זיכרון (Lieux de Memoire) ובהיסטוריה (נורה, 1993). נורה התייחס לפערים התמידיים בין הגישה האינטלקטואלית המדגישה את ההיסטוריה כאמת שאין בלתה (למרות הניואנסים והנרטיבים השונים) לבין הגישה האינטואיטיבית המתקיימת בזיכרוןם של אנשים:

זיכרון והיסטוריה: בהיותם רחוקים מלהיות מושגים זהים, מודעים אמנם לכך שהם מנוגדים תכלית הניגוד. הזיכרון הוא החיים, הוא הנישא תמידית על ידי קבוצות חיות, ולפיכך הוא מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההיזכרות והשכחה, רגיש לכל השימושים והמניפולציות, יודע תקופות חביון ארוכות ופרצי חיות פתאומיים. ההיסטוריה היא השחזור הבעייתי והלא שלם תמיד של מה שכבר איננו... הזיכרון מסגל לעצמו רק את הפרטים הנוחים לו, הוא ניזון מזיכרונות מטושטשים, מחוברים זה לזה, מקיפים או מרחפים, פרטיים או סמליים, מגיב לכל יחסי העברה, לכל המסכים, לצנזורה או להשלכות. ההיסטוריה, כיוון שהיא פעולה אינטלקטואלית ומחלנת, מזמינה ניתוח ושיח ביקורתי. הזיכרון ממקם את ההיזכרות בתחום הקודש, וההיסטוריה מנערת אותו משם.

(נורה, 1993)

להלן אעסוק במתח שנורה משרטט בכישרון רב בין הזיכרון להיסטוריה. אין הכוונה להראות כי זיכרוןם של המרואיינים או הדרך שבה הם מארגנים את מקום הזיכרון אינם נכונים משום שאינם עומדים במבחן ההיסטורי. חרף זאת, הובאו הטקסטים ההיסטוריים ותולדות האתר כבסיס לדיון ועימות שדרכם נבחנו הזיכרון, דרכי ההיזכרות וזיכרון המקום של הדוברים השונים. היות ואין זה מבחן בקיאות לא בתחום הדתי ולא בנתונים הפיזיים של המתחם, הפערים המוצגים כאן אינם מצביעים על כישלוננו של איש או בורותו. המחקר זה הצריך לבחון את מידת ההיזכרות של הדוברים עם המקום על מנת לעמוד על הפער בין המציאות לתפיסה אידאולוגית ואידאית, כלומר – בין המקום, החשוב כמובן מהבחינה הדתית, לבין הסמל הלאומי שמקום זה הפך להיות. סמלים, כהתגלמויות שונות של מיתוסים, אינם זקוקים לאימות כדי לאשש את מעמדם, ולכן הכרחי היה לברר עד כמה גדול הפער בין הרובד הדתי-טקסטואלי-היסטורי של המקום (כלומר המסורות השונות הקשורות אליו, הפרשנות ההיסטורית המשתנה) לדרך שבה הוא נתפס כיום. היה עניין לבדוק את ההיזכרות עם המקום ועם התפתחות המחשבה הדתית לגביו באסלאם, כדי לוודא עד כמה המרואיינים נכונים ומוכנים לפשרות ולראיה רחבה יותר ביחס ל'אמת' של המקום.

לגבי מרבית המרואיינים המוסלמיים, מקורות קדושתו של מתחם אלחרם אלשריף גלומים בפרשנות המקובלת לפסוק הפותח את הפרק השבעה עשר בקוראן: "השבח לזה אשר הסיע את עבדו לילה מן המסגד הקדוש אל המסגד הקיצון [ובערבית אלאקצא] אשר בירכנו סביבותיו למען נראהו מאותותינו כי הוא השומע ורואה". כך הם פני הדברים, למשל, עבור ד"ר ראסם חמאיסי מהחוג לגאוגרפיה באוניברסיטת חיפה, אחד

מהמתכננים העירוניים הבולטים במגזר הערבי. חמאיסי, יש לציין, הוא מוסלמי מאמין, המקיים את מצוות הדת (מתוך ריאיון, ספטמבר 2002):

ג. ל.: אני שאלתי אותך על מקורות הקדושה.

חמאיסי: הקדושה בנויה על קונספציה עמוקה יותר, אמון באלוהים שהנביא מחמד צעד מהמקום הזה לשמים ושמה קיבלו את מצוות התפילה, וזה מקורות הקדושה של המקום.

ג. ל.: מבחינתך אלו הדברים שאתה מאמין בהם. כמי שלמד את ההיסטוריה של ירושלים ומכיר את הנרטיב ואת הדילמות בתוך האסלאם, איך אתה מבין את הדבר הזה?

חמאיסי: הדילמות והרבדים השונים הם פרשנויות, פרשנויות שבאו בתקופה מאוחרת... אני חוזר לקוראן ואני חוזר למקור ומצטט את פסוק מסע הלילה. זה המקור שלי לכל התפיסה.

חבר הכנסת עבד אלמלכ דהאמשה, ראש מפלגת רע"ם המייצגת את התנועה האסלאמית הדרומית בכנסת, רואה גם הוא בפסוק הקוראני סיבה מספקת לאמונה בקדושתו של המקום לעולם המוסלמי כולו, ואף יותר מכך:

המסגד הראשון שנוסד עלי אדמות הוא המסגד במכה, הראשון, ומיד שאדם ירד מהשמים הוא ייסד את המסגד שם. ארבעים שנה לאחר מכן נבנה המסגד השני בירושלים. ארבעים שנה לאחר מכן, זה מסופר במקורות שלנו, ואני מאמין בזה. זה שעברו תקופות וזה התהפך כל הזמן, עוברות תקופות. אבל ארבעים שנה אחרי מכה זה השני, לאחר מכן כל מיני מקומות נוסדו. יותר מזה אני לא יודע אם צריך להוכיח עד כמה זה קדוש ועד כמה זה חשוב.

(מתוך ריאיון עם ח"כ עבד אלמלכ דהאמשה, ספטמבר 2002)

השיח' סלימאן סטל, גם הוא מאנשי הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית ואמאם במסגד נזהה ביפו, מונה סיבות מספר לקדושתו של המתחם, בהן: קביעת ירושלים ככיוון התפילה הראשון באסלאם, אזכורו של אלאקצא בקוראן, המסורת שלפיה לאחר אלשריף הוא מקום האסראא והמעראג' (מסע הלילה והעלייה לשמים). אזכורו הרבים של המתחם במסורות, אזכורים המיוחסים לנביא מחמד [חדיתי' אלנבויה], הם עדויות מחזקות לתפיסה זו (מתוך ריאיון, אוקטובר 2002). הנמקות דתיות דומות נותן גם השיח' כמאל ח'טיב, סגן יושב ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית. ח'טיב מונה כמה סיבות ובהן; אלאקצא הוא המסגד השני שנבנה לאחר המסגד במכה, ירושלים הייתה כיוון התפילה הראשון באסלאם, ממסגד אלאקצא עלה הנביא מחמד במסע הלילה והסיבה העיקרית לשיטתו היא העובדה שהאל עצמו קידש אותו. (ריאיון, אוקטובר 2002) מעגל הנמקות רחב יותר וטיעונים נוספים לקדושתו של המקום מציג השיח' כמאל ריאן, איש הפלג הדרומי:

הוא קדוש כי הוא נזכר בקוראן... באמונה שלנו זה המסגד השני, הוא קדוש יותר מהמסגד במדינה ואת זה היהודים לא תופסים... אנחנו מאמינים שהנקודה הקרובה ביותר ביננו לבין השמים... המקום הכי קרוב לשמים זה כיפת הסלע לא מכה. והפתח של השמים זה מעל הסלע, זאת אומרת הקשר הישיר בין האדמה לשמים עובר דרך אלאקצא. הקשר השני זה הקוראן, כי כשאלוהים נתן את הקוראן לנביא מחמד זה היה במכה. המקום השני מאז ימי אדם שבנו אותו המלאכים אחרי ארבעים שנה שבנו אותו באלאקצא... שני המקומות היחידים שבהם יש קשר בין ירידת הקוראן ועלית מחמד, כאן ירד הקוראן אל מחמד וכאן עלה מחמד השמימה.

(מתוך ריאיון עם השיח' כמאל ריאן, אוקטובר 2002)

בדברים אלה חורג ריאן מהתפיסה האמונית המקובלת ומבקש להקנות למקום חשיבות אף רבה מזו של החרם באלמדינה. הניסיון להציג את אלאקצא באופן זה הוא כמובן פרשנות לוקל-פטריוטית, שספק אם תתקבל על דעתם של מרבית המוסלמים בעולם. אך המשמעות החבויה בו חשובה לענייננו. גיוסו של אחרם אלשריף למאבק הלאומי והצורך בביצור מעמדו מול קבוצה, שגם לה זיקה אמונית למקום, הם שמובילים להקצנה ברגשות הטריטוריאליים ביחס אליו. עניין זה עוד יידון בהמשך, הן בניסיון להבין את אי-קבלת התפיסות היהודיות הקשורות להר הבית והן במסגרת הדיון בפתרונות אפשריים לניהולו של המקום.

ההנמקות הדתיות, ובהן ציטוטי הפסוק הקוראני המתאר את מסע הלילה של הנביא, אינן בלעדיות לדוברים המזהים עצמם כדתיים, אלא חלות גם על מי שתפיסת עולמם, לדבריהם, היא חילונית ופלורליסטית. חבר הכנסת מחמד ברכה מסיעת חד"ש מעיד על עצמו שאינו מקיים אורח חיים דתי מובהק, למרות שהדת לדבריו היא חלק ממעגל ההשתייכות שלו וחלק ממורשתו. בהתייחסו למקום הקדוש בירושלים, מדגיש ברכה:

זה מקום קדוש, ובעיקר שכבות של היסטוריה ושל הוויה ודברים שהתחנכנו עליהם וגדלנו עליהם וכבר הם חלק מהמרכיבים את האני... המקום [בירושלים] קדוש בגלל האזכור בקוראן ועצם העובדה שזה המקום הקדוש לאסלאם עוד לפני מכה, ולכן זה חלק מהנרטיב של כל המוסלמים.

(מתוך ריאיון עם ח"כ מחמד ברכה, אוקטובר 2002)

קבלת הנרטיב המוסלמי המסורתי, כמעט ללא עוררין, מאפיינת את מרבית השיחות עם מוסלמים ועם נוצרים. ביחס לנוצרים, דומה שניתן לומר כי העובדה שהאסלאם אינו דתם היא מכרעת באי-רצונם להתעמת או להתערב במה שאינו שלהם. יתר על כן, התערבות כזו עלולה גם להזיק במציאות פוליטית שבה המקום מגויס למאבק הלאומי והוא אחד הסמלים המלכדים של הפלסטינים בישראל. במהלך הראיונות הושמעו דעות מספר שאינן מתיישבות עם הנרטיב המקובל. אלו הן דעות מיעוט שאזכורן במסגרת זו נובע משתי סיבות עיקריות: א. יש בהן ממד ביקורתי; ב. הן עדות לקיומם של חלקים

בציבור הפלסטיני בישראל שגישתם למקום הקדוש בירושלים ולהתרחשויות סביבו אינה נובעת בהכרח מקבלה והפנמה של הזיקה ההיסטורית-דתית המקובלת לגביו.

הדובר המוצג להלן הוא איש ציבור שאינו מהסס למתוח ביקורת נוקבת על החברה הערבית בישראל בכתב ובעל-פה ומעל במות שונות. בחרתי להעלים את זהותו מחשש שדבריו המובאים כאן ישמשו לניגוח פוליטי או אישי כנגדו (המרואיין מצוין באות א'):

- ג.ל.: האם האסלאם הוא מרכיב בזהות שלך?
א.: רשום בתעודת הזהות שלי... אני חילוני, לא מאמין בדתות.
ג.ל.: זאת אומרת שהאסלאם מבחינתך אינו מרכיב בזהות?
א.: נכון. אני מצטער, אבל ככה ואני שייך דווקא למשפחה מסורתית...
ג.ל.: ובתור מי שאתה, מה זה עבורך מקומות קדושים?
א.: בעיני זה מקומות כמו כל מקום אחר. הקדושה היא לא במקום אלא בנפשות של המאמינים שמאמינים שזה מקום קדוש. המסלמי מאמין שיש קדושה באלאקצא אבל בשבילי אין קדושה במכה ובמדינה ובירושלים...
ג.ל.: אלאקצא מבחינתך אתה רואה איך הבנו אותו, אין לו קדושה לכשעצמו?
א.: אני גם לא רואה בו מקום חשוב שמסמל את הערבים ואת האסלאם.
ג.ל.: אז איך הוא הפך קדוש? אם אני אתפוס כאן מוסלמי ברחוב מה הוא יגיד לי?
א.: הוא יגיד לך שאלאקצא והנביא מחמד הרבה יותר חשובים וקרובים ללבו של אללה. אללה לא רואים אותו, אז הוא [כלומר אלאקצא] הוא הסמל של אללה אם אתה קורא לאנשים בשם אללה, הם לא יבואו, אבל אם אתה קורא להם בשם אלאקצא אז הם יבואו. ... התנועה האסלאמית משתמשת בשם של אלאקצא, 'אלאקצא קורא לכם' 'אלאקצא בסכנה' והוא מעורר את הרגשות של האנשים.

(מתוך ריאיון עם א', ספטמבר 2002)

הדובר מציג גישה חילונית ביקורתית הן ביחס למקומות קדושים והן ביחס שעושים בהם בפוליטיקה העכשווית. האל, לטענתו, הוא דמות ערטילאית מכדי לשמש מכשיר גיוס יעיל למטרות פוליטיות, ולכן עושים שימוש באלאקצא כבסמל.

אך זו כאמור דעת מיעוט, ועבור מרבית המרואיינים המוסלמים, אלאקצא הוא יסוד מרכזי באמונתם והם מקבלים את המסורת על היותו המקום השלישי בחשיבותו בעולם המוסלמי. דברים ברוח זאת אומר מייסד התנועה האסלאמית בישראל, השיח' עבד אללה נמר דרוויש:

זוהי האמונה שלנו כמוסלמים, לכן בוא נסתכל על הכעבה, על כל מסגד ומסגד... מסגד הוא מקום קדוש, אבל הקדושה [של אלאקצא] היא בדרגה עליונה. אלכעבה ומתחת אחרים במדינה ואחר כך ירושלים ואחר כך כל המסגדים.

(מתוך ריאיון עם השיח' עבד אללה נמר דרוויש, אוקטובר 2002)

מרבית הנסיונות לבחון את היכרותם של המרואיינים עם צורתו הפיזית של המתחם ועם התפתחויות ארכיטקטוניות בו, כשלו. בראיונות עם דוברים נוצרים, שאלות אלו כלל לא נשאלו או משום שהם אינם מכירים את המתחם או משום שלא ביקרו בו מעודם. אשר למרואיינים המוסלמים, הם נחלקו לשלוש קבוצות. בקבוצה ראשונה (מרבית המרואיינים) נכללו אלו שסירבו לדון בהיבטים היסטוריוציסטיים או ארכיטקטוניים וטענו שאינם מכירים אותם כלל. בקבוצה השנייה נכללו מי שעבורם מתחם אחרים אלשריף הוא מקום תפילה והם בקיאים בעיקר במבנים המרכזיים בו: כיפת הסלע, מסגד אלאקצא ואלמצלא אלמרואני שעלה לכותרות בשנים האחרונות. בקבוצה השלישית מרואיינים מעטים שהיכרותם עם המתחם חורגת מהיצמדות לתיאורים הרווחים בנוגע למבנים המרכזיים ומסע הלילה של הנביא מחמד. אבל גם עם הקבוצה האחרונה לא ניתן היה לפתח דיון או שיחה ביקורתיים על ההיסטוריה הארכיטקטונית של אזורים מסוימים מחשש שישתרבו לדיון היבטים פוליטיים הנוגעים לתארוך או לתובנה ההיסטורית של האתר ויווצר מתח מיותר. הדוגמה המובהקת לכך היא לאו דווקא אזור הכותל המערבי, הנמצא בלב הסכסוך כבר עשרות שנים, אלא מתחם אלמרואני שזכר לעיל בקשר לפעילותה של התנועה האסלאמית בהר הבית. סוגיית אלמצלא אלמרואני עלתה בראיונות משום שהיא מהווה סיפור הצלחה של התנועה האסלאמית בגיוס אנשים ומשאבים בסוגיית אחרים אלשריף. מלבד תיאור השתלשלות העניינים באתר אלמצלא אלמרואני היה עניין להבין את מקור שמו של האתר, שבפועל אין לו אזכור כלשהו במקורות מוסלמיים, וכך גם אין בנמצא ראייה ארכאולוגית למבנה כזה בתקופה כלשהי. השם אלמרואני מתייחס לח'ליפה מרוואן אבן אלחכם (784-785) ממשפחת בית אַמיה, שאין שום מידע כי פעל בירושלים או ביקר בה. אפילו דובר הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, השיח' האשם עבד אלרחמאן, מטיל ספק בפרשנות המקובלת לשם אלמרואני ומציין כי אינו מכיר שום מסורת המציינת את השם שדבק באתר (מתוך ריאיון, אוקטובר 2002). בכל הראיונות לא ניתנו הסבר או הנמקה היסטוריים לאופן בו מכונה המקום כיום. ראוי כמובן לשאול מה מעלה או מורידה מידת היכרותו של אדם עם עובדות ונתונים שהם עניינם של היסטוריונים, ארכאולוגים ושאר בעלי מקצוע העוסקים בעבר. התשובה לאלתר היא שאין לכך שום חשיבות, אלא שההיכרות המינורית בדרך כלל עם עברו של המקום איננה משנה את האופן שבו הוא מובן ומנוצל כיום בקרב הדוברים השונים. אי-הידיעה דומה שאינו מפריע לקיומו של נרטיב קולקטיבי אחיד כמעט ביחס אליו בשיח הציבורי היום-יומי של אישי ציבור. המשמעות המעשית היא שרק תפיסה אחת ונרטיב אחד של העבר הם המקובלים. במילים אחרות, העיקר אינו המחלוקת הארכאולוגית באשר לקיומו או לאי-קיומו של מבנה כלשהו, אלא ההפנמה של נרטיב דתי והיסטורי אחד בלבד (ואחיד) ביחס למקום ואי-הנכונות לבחון בצורה מעמיקה וביקורתית סוגיה מורכבת זו. כל ניסיון לבחינה ביקורתית, הן על ידי אנשים החיצוניים לקבוצה (כמחקר זה) והן על ידי אנשים מתוך הקבוצה, נתפס כפגיעה באסלאם, ומכאן גם כפגיעה בדרישות הלגיטימיות של הקבוצה ובזכויותיה הקולקטיביות.

בריאייון עם שוקי ח'טיב, ראש ועדת המעקב וחבר בתנועת חד"ש, לא נדונה שום סוגיה הקשורה לעברו של המקום שכן ח'טיב טען כי אינו בקיא בהיסטוריה. עניין זה מתיישב היטב עם תפיסת עולמו שאותה הוא מגדיר כחילונית ופלורליסטית. עם זאת, כאשר עלה הניסיון לערוך השוואה בין הסכסוך בסוגיית מתחם שהאב אלדין בנצרת (שטח המריבה שסמוך לכנסיית הבשורה) לזה של אלחרם אלשריף, הגיב ח'טיב בסירוב לדון בסוגיה, גם לא תחת האיצטלה של היפותזה אקדמית גרידא. לקטע השיחה המצוטט כאן, קדם דיון ביחסו לפעילות התנועה האסלאמית ולשונות בין תפיסת עולמו לתפיסת העולם שהתנועה מציגה.

ג. ל.: בוא אתן לך דוגמה פרוזאית – שהאב אלדין.

ח'טיב: זה ויכוח בתוך עיר שגלש גם לבחירות, לכוחות פוליטיים.

ג. ל.: הטענה שלי גם אלאקצא, הטענה שלי גם מקומות קדושים.

ח'טיב: אין שום השוואה, אני דוחה על הסף.

ג. ל.: אתה אומר [שאתה] בכלל לא מוכן לשמוע?

ח'טיב: כן. שהאב אלדין זה מקאם [מקום] של מישהו, אלאקצא זה מושג דתי שמבוסס בתוך הקוראן. זה לא נקרא אלאקצא סתם בגלל שזה שייך לנביא. זאת הייתה נקודה שחיברה את הנביא מחמד עם אלוהים.

ג. ל.: אתה אומר, ההומור שלי נפסק פה. אני נגעתי בנקודה שהופכת את אלאקצא למקום אחר?

ח'טיב: נכון בהחלט.

ג. ל.: שעליו יקום וייפול דבר?

ח'טיב: חלק מהסמלים המרכזיים של הדת שאני שייך אליה.

ג. ל.: ושל האומה?

ח'טיב: ושל האומה האסלאמית ושל האומה הערבית.

(מתוך ריאיון עם שוקי ח'טיב, אוגוסט, 2002)

עיונות על מקומות בעלי רגישות חברתית, ובוודאי בעידן הלאומיות, נוטים פעמים רבות להתבסס על טיעונים ספציפיים מהעבר. מטבע הדברים ננקטת סלקטיביות בבחירת הטענות וההנמקות ההיסטוריות, וזאת כדי לשרת היטב יותר את מטרותיה העכשוויות של הקבוצה. בדרך זו הטענות המסורתיות הופכות בהדרגה ליאמת שאין בלתה', ובשל כך קשה מאוד לדון בדרכים שבהן המקום מובן בדפוסי ההתנהגות של הקבוצה ומקומו בעולמה התרבותי. התפתחותה של תודעה יחידאית של עברו של מקום (Massey, 1995) מובילה בהכרח גם לדרך אחת בלבד לחוות אותו בהווה, ועקב כך נחסמות בפני חברי הקבוצה אפשרויות נוספות להבנת המקום. ניתוח התפיסות השונות של המרוואיינים במחקר זה מעלה כי בתהליך הבניה חברתי ארוך אכן נוצרה תודעה

יחידאית של המקום. אין להבין מכך שכל הדוברים גם גוזרים פתרון פוליטי אחד, אך יש בכך ללמד הרבה על מצבו של הציבור הפלסטיני במדינת ישראל המגייס סמל זהות זה למטרותיו העכשוויות ובהן: קבלת הכרה כמיעוט לאומי, מאבק לשוויון זכויות אזרחי ועוד. לצורך זה מתגייסים גם מי שסבורים כי מקומות קדושים כחלק מעולמם התרבותי של הפלסטינים אינם צריכים להשפיע או לעצב פעילות פוליטית. דבר זה בלט במיוחד בשיחות עם אנשים המגדירים עצמם חילונים והמהווים על פי רוב יריבים פוליטיים לתנועות האסלאמיות ומשנתן. על האופן בו נתפס אלאקצא כיום כסמל דתי ולאומי ועל המשמעויות של השימוש בקדוש ברטוריקה פוליטית – להלן.

הרטוריקה הפוליטית של המקום הקדוש – אלאקצא כסמל דתי ולאומי

באוגוסט 2000, כחודש לאחר כישלון סיבוב שיחות השלום השני בקמפ דייוויד, נתפרסמה ידיעה בבטאון הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית שלפיה מדינת ישראל מעוניינת להקים בית כנסת בתוך כותלי אלחרם אלשריף (סוּת אלחַק ואלחַריה, 11.8.2000, עמ' 10). השיח' ראאד צלאח, ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, הגיב לכך באומרו כי הקמתו של בית כנסת בחרם משולה להריסת אלאקצא; ותוצאת המהלך, אמר, 'תהיה מבול שאיש אינו יכול להעריך את חומרתו שכן עבור כל מוסלמי, ערבי ופלסטיני מדובר בקו אדום' (סוּת אלחַק ואלחַריה, 11.8.2002, עמ' 10). במפגש ראשי מועצות ערביות שהתקיים בעקבות ידיעות אלה הביע דוקטור חנא סויד, ראש מועצת עילבון, תמיכה בעמדתו של צלאח ואף קרא לציבור הערבי להשתתף בכנס אלאקצא בספטמבר 2000 "כדי להבטיח את החזקה בעקשנות באלאקצא כסמל" (סוּת אלחַק ואלחַריה, 10.9.2000).

סויד הוא ערבי נוצרי, אך דומה שאין זה מפריע לו לראות באלאקצא סמל למאבקו האזרחי והלאומי. הדבקות באלאקצא היא עבורו חלק לגיטימי מהמאבק שהוא מנהל כבן למיעוט פלסטיני במדינת ישראל. אך כדי שמשגד אלאקצא ישמש עבורו סמל לאומי, היה עליו לעבור שינוי מהותי בשיח המקובל – ממקום קדוש מוסלמי לאתר לאומי פלסטיני. ראשית השימוש במתחם אלחרם אלשריף כגורם מלכד וכסמל לגיבוש זהות פלסטינית קולקטיבית קשורה בפעילותו של המופתי חאג' אמין אלחסיני בתקופת המנדט (פורת 1970; Jbara, 1985) הישגו הגדול של אלחסיני היה החלת קדושתו של אלחרם אלשריף על כל היחידה הפוליטית הקרויה פלסטין. הדרך להצלחה זו עברה בהפיכתו של המתחם למהותי וחשוב באידאולוגיה הפוליטית של הפלסטינים מראשית המאבק בציונות. החיבור בין הדתי לפוליטי בהקשר זה הוא הכרחי, שהרי מדובר אכן בסמל שהוא אסלאמי במהותו. כדי שנוצרים יוכלו להזדהות עם סמל שכזה, עליהם להפקיעו תחילה ממשמעויות הדתית הרגילה. תמורה כזו התרחשה כחלק מיצירת לאום ולאומיות פלסטיניים, וסוכני השינוי המרכזיים בה היו, מטבע הדברים, אנשי דת מוסלמיים כדוגמת המופתי. אך אנשי דת אלה יצרו שיח על בסיס רטוריקה דתית שגם נוצרים מסוגלים להפנים, ויותר מכך – להזדהות עמה.

ועדת המעקב העליונה של ערביי ישראל מייצגת את כלל הציבור הערבי, דהיינו היא נציגות של מוסלמים ונוצרים גם יחד. מרבית הנושאים העולים על שולחנה שייכים לסדר היום האזרחי של תושבי מדינת ישראל הערבים. שוקי ח'טיב, ראש ועדת המעקב, מדגיש כי עניינה של הוועדה באירוע דלעיל (הרעיון להקים בית כנסת בחרם) ובאירועים קודמים לו באלחרם אלשריף התמקד בתגובה לניסיונות מדינת ישראל להגביר את אחיזתה והשפעותיה על המתרחש במתחם. לדברי ח'טיב (מתוך ריאיון עם שוקי ח'טיב, אוגוסט 2002), הוועדה לא קיימה מעולם דיון מעמיק וממצה שתכליתו בירור עמדותיה (כלומר עמדות אזרחי ישראל הערבים) ביחס לאלאקצא, ומכאן שהשיח הציבורי כיום מעוצב, כבעבר, בעיקר על ידי אוטוריטות דתיות מוסלמיות ולא על ידי נציגיו הפוליטיים של הציבור הפלסטיני כולו. יחד עם זאת, החיבור בין הדתי לפוליטי בסוגיית אלאקצא הוא כה טבעי ומקובל כיום, שהניסיון להבין את הדרך שבה חלה המזיגה בין התחומים נתפס לא אחת כקנטרני, או אף כיותר מכך – כניסיון לערער על חשיבותו האמתית והבלתי ניתנת לערעור של המקום. יעידו על כך דבריו הבאים של חבר הכנסת אחמד טיבי.

טיבי : אני לא אדם דתי, אבל יש לי כבוד רב לרגשות וערכים דתיים שלי, של סביבתי, של משפחתי, של החברה שבה אני חי. ואלחרם אלשריף אני מתייחס אליו כאל מקום דתי קדוש ביותר, הקדוש ביותר בארץ הזאת. הוא מהווה לגבי סמל לאומי וסמל של זיהוי...

נ. ל. : אבל אתה ישר הלכת לחיה הפוליטית שלך! אני שאלתי אותך על אחמד טיבי הבן אדם.

טיבי : אמרתי לך, אני לא אדם דתי, אבל יש לי כבוד רב לערכי דת, למשפחתי, של הסביבה שלי, של החברה שלי ולזהות. אלאקצא הוא סמל לאומי, סמל של זהות!

נ. ל. : למה הוא הפך למה שאתה אומר?

טיבי : בהחלט. מסגד אלאקצא וחרם אלשריף הוא סמל וסלע קיום של העם הפלסטיני והאומה האסלאמית.

נ. ל. : למה?

טיבי : אמרתי, זה בעל ערך חברתי ודתי אסלאמי.

נ. ל. : אני מתחיל שם מהו הערך הדתי?

טיבי : אַן־לַת אַלְקַבְּלַתִּין וְתִ'אַלַת אַלְחַרְמִין [הראשון מבין כיווני התפילה והמקום השלישי בקדושתו].

נ. ל. : מספיק לך?

טיבי : מה זה? זה הקוראן חביבי... כל הקשקושים שזה לא מופיע בקוראן זה ערביסטים שכל הזמן נכשלים במועד ב'.

(מתוך ריאיון עם ח"כ אחמד טיבי, אוגוסט 2002)

נחרצותו בעניין אזכורו של המקום בקוראן וביטול כל ביקורת טקסטואלית מדעית הקשורה למקום אינן מפריעות לאחמד טיבי להבהיר בהמשך השיחה כי הבנתו בהיסטוריה של המקום היא מוגבלת. טיבי מציג עמדה מקובלת ונורמטיבית בציבור הערבי שלפיה אלאקצא הוא הסמל של הלאומיות הפלסטינית כיום. היותו נתון בריבונות ישראלית-יהודית נתפס כאיום על החזקה של המוסלמים בו. כאדם בעל השקפות חילוניות, אין לח"כ לאחמד טיבי בעיה להתחבר לאלאקצא כסמל ולדבוק בנרטיב האסלאמי של המקום, משום שיש לו משמעות כגורם מלכד במאבק הלאומי המתחולל כרגע. אשר לנוצרים, ח"כ טיבי סבור כי הם אינם מחוייבים למקום כמו המוסלמים, אך מכיוון שהם שותפים במאבק הלאומי הם מזדהים עם המקום בהקשרו הסמלי. ראוי לציון בענין זה כי טיבי היה ממנהיגי הציבור הערבים שהפגינו ואף ניסו לחסום בגופם את עליית שרון להר הבית. צילומו במעמד זה, עוטה בכפייה, מופיע בדף הבית של אתר האינטרנט של מפלגתו ואף כיכב בתעמולת הבחירות מטעמו.

היסטוריית המאבקים באלחרם אלשריף מתחברת בתודעתם של דוברים שונים בטבעיות למאבק הנוכחי. הדברים הבאים של חבר הכנסת דהאמשה משקפים כיצד הוא מבין את תפקידו של אלאקצא כסמל במאבק הלאומי לא רק בעבור המוסלמים, אלא גם עבור הערבים הנוצרים של מדינת ישראל.

אם יש לנו משהו להתפאר בו מול העולם כערבים לא כמוסלמים – האסלאם נתן לנו... אז האסלאם נתן לנו כל מה שיש לנו. תוריד את ההיסטוריה האסלאמית של העמים הערבים, אין להם כלום. מה תרמו לאנושות לפני האסלאם? שום דבר! ואני אומר לאחי הנוצרים, זה בדיוק משותף גם לך וגם לי. אתה הנוצרי בכפר כנא, פה ממול, אתה שותף באסלאם, בשפת האסלאם, בתרומת האסלאם לאנושות. אנחנו בדבר אחד נפרדים, והוא לא גדול; בדרך כיצד להלל את אלוהים. אך התרבות והשפה היא האסלאם. לולא היה קוראן בשפה הערבית, לא היו ערבים ולא היתה שפה ערבית. ... ביני ובינך, אתה הערבי הנוצרי, יש הרבה דברים משותפים, ואלאקצא הוא רק חלק מהמורשת הזאת... אני מכיר נוצרי אחד מהכפר שלנו, הוא בסיטואציה מסוימת נמצא ויהודי אחד מקלל את הנביא מחמד, והוא נתן לו מכה, והוא הרגיש שזה חלק מהזהות שלו, הסמלים של האסלאם. וזה העמיד את הנוצרים בדילמה במלחמת הצלבנים. הם עמדו פה אתנו נגדם. אותה דילמה עכשיו, אתם חייבים לעמוד אתנו המוסלמים לטוב ולרע. אבל מעטים מתחברים לאלאקצא. אני לא מרוצה מזה. הרבה, נשבים בקסמי התעמולה המערבית--הצלבנית. ועכשיו הכף החזקה היא של הנוצרים ושל אירופה, ולכן הרבה עורקים. אבל לדעתי, נוצרי טוב צריך להיות אתי. ולכן זה שהם משתייכים לאלאקצא, זה רק חלק מהתרבות הגדולה.

(מתוך ריאיון עם ח"כ עבד אלמלד דהאמשה, ספטמבר 2002)

בתיאורו של חבר הכנסת דהאמשה, ההיסטוריה של הערבים באזור היא רצף אחד שבו הם עומדים מול כוחות מערביים, המנסים לערער על ההגמוניה של האסלאם (משתנים רק הנסיבות ההיסטוריות והשמות). וכך נמזגים לפרשנות היסטורית אחת כיבוש ירושלים מידי הביזנטים, שחרור העיר על ידי צלאח אלדין, והתקופה הנוכחית, בה האסלאם נמצא במגננה מול המערב. יתר על כן, גורס דהאמשה, מי שנלחם בצלבנים הם הערבים המוסלמים ועמם, שכס אל שכס, הקהילות הנוצריות הוותיקות של האזור. דהאמשה מספק גם את הסיבה, לתפיסתו, לזיקתם של הפלסטינים שאינם מוסלמים לאלאקצא. זהו הסמל של התרבות הגדולה שהם משתייכים אליה.

סוגיית אלאקצא כסמל לאומי עלתה בראיונות עם מרואיינים נוצרים ואכן למרביתם זהו סמלו המובהק ביותר של המאבק הלאומי והמאבק הפנימי להשגת שוויון זכויות. עבור חלק מהנוצרים, וככל הנראה דווקא בשל היותם מיעוט בתוך הציבור הפלסטיני, ההזדהות עם אחרים אלשריף כסמל המאבק הלאומי חשובה עוד יותר משהיא חשובה למוסלמים. נקודה זו עלתה בצורה הברורה ביותר בריאיון עם לטפי משעור, עורך עיתון אלצנארה היוצא בנצרת. משעור, ערבי נוצרי, הדגיש פעמים מספר כי הערביות, או ההשתייכות הפלסטינית-ערבית, היא הגורם המלכד בין המגזרים השונים בחברה הפלסטינית (המוסלמים, הנוצרים, הדרוזים והבדואים) ומרכיב הזהות המשמעותי ביותר. אלאקצא הוא עבורו סמל לאומי פלסטיני וההתלכדות סביבו קשורה למאבק הנוכחי בישראל.

ג. ל.: מאיפה ההזדהות הזו עם מאבק נניח מוסלמי?

משעור: זה מאבק מוסלמי-ערבי ואני מודע לאמת. אני מודע לכך שזהו מאבק מוסלמי ושהאסלאם יהיה הפתרון. המעמד שלי יהיה לא כך נוח... בהיותי ערבי, פגיעה באלאקצא היא פגיעה בי בתור אדם.... אלאקצא בשבילי היום הוא פלסטיני.

(מתוך ריאיון עם לטפי משעור, יולי 2002)

משעור מודע להיבטים המורכבים של הפיכת אלאקצא לסמל ולשימוש הנרחב בו כחלק מהמאבק הלאומי. הוא גם אינו מסתיר את חששו שמא המשך התחזקותן של התנועות האסלאמיות במרחב הציבורי יחבל במעמדם של ערביי ישראל הנוצרים. לשיטתו, קבלת אלאקצא כסמל לאומי (ולא דתי) היא פתרון למחלוקות הדתיות הפנים-ערביות. דווקא החזרתו למשחק הפוליטי כסמל דתי עלולה להיות בעייתית, שכן אז האסלאם הפוליטי, כהגדרתו, "יוציא אותו אל מחוץ לגדר" כלומר אל מחוץ למעגל ההשפעה והנוכחות הציבורי. בדומה לתפיסה שהציג דהאמשה, גם משעור, רואה בערבי הנוצרי חלק אינטגרלי מהערביות המקומית והעם הפלסטיני. החיפוש אחר המכנה המשותף הרחב ביותר של הזהות הקולקטיבית הפלסטינית, הוא שהוליד את התחברותם של הנוצרים לאלאקצא כסמל לאומי. בעוד שלפלסטינים מוסלמים מדובר בראש ובראשונה בסמל דתי, עבור משעור,

הנוצרי, היכולת להתחבר למקום זה כחלק מתרבותו וזהותו היא על ידי הפיכתו לבעל משמעות לאומית פלסטינית.

פרופסור נדים רוחאנא, ערבי נוצרי גם הוא, רואה בכנסיות ובמסגדים שהוקמו עד 1948 סמלים של תרבותו. משמעותם העיקרית היא המשכיות הקיום הפלסטיני במרחב. אך הוא מבחין ביניהם וגורס כי המסגדים חשובים יותר ממוסדות נוצריים שכן יש בהם התרסה פוליטית (ולא רק דתית) כנגד ההגמוניה הציונית של מדינת ישראל.

המקומות הקדושים של האסלאם חשובים לי יותר מהקודשים של הנצרות. אני הולך בעיר כמו עכו או יפו ורואה מסגד, ההרגשה שלי מתחברת מיד עם המסגד ועם המקום הרבה יותר ממה שהיא מתחברת אם הייתי הולך ברחוב הנביאים בחיפה היכן שיש כנסייה נוצרית לטינית שנבנתה אחרי 48. ומדוע? כי המסגד ביפו ובעכו והמסגד בכפר החרוס הוא אחד מסימני המשכיות שזו הייתה פלסטין. בגלל שאם יבנו פה מסגד תהיה לי נעימות. אני אסביר לך. אני אשלים כסף כדי שיבנו מסגד על הכרמל יותר משיבנו כנסייה על הכרמל... כי זה מאתגר על הזהות הפוליטית-יהודית של מדינת ישראל... לכן אני מתחבר עם המסגד החרוס בחטין הרבה יותר מהכנסייה.

(מתוך ריאיון עם פרופ' נאדים רוחאנא, אוגוסט 2002)

לא ניתן לנתק בין העמדה המוצגת כאן לתפיסה כללית של רוחאנא המבקש לקדם את רעיון "מדינת כל אזרחיה" חרף המציאות הקיימת של מדינה יהודית דמוקרטית בישראל. (יפתחאל, גאנס, רוחאנא, 2000; Rouhana, 2001). הוא אמנם מכיר בזיקה של היהודים לאזור, אך זה אינו צריך להיתרגם, לשיטתו, לזכות לגיטימית להקמת מדינת לאום (מתוך ריאיון, יולי 2002). כמו מרואיינים אחרים גם הוא סבור, שהחיבור בין הפוליטי לדתי, או השימוש בסמל הדתי ברטוריקה הפוליטית, הוא כמעט טבעי. למרות זאת, כשנשאל על כך הבהיר היטב שיש כאן שימוש פוליטי זמני בסמל דתי, ואין להבינו מחוץ להקשר העכשווי. רוחאנא סובר כי המקום יחזור לשמש כאתר פולחן מוסלמי וכסמל דתי בלבד עם תום הסכסוך (מתוך ריאיון, יולי 2002).

התייחסות אחרת להזדהות בין הנוצרים לאתר המוסלמי, שבה אלמנט ההתרסה כנגד הציונות אינו מרכיב כה מרכזי, מציג השיח' סלימאן סטל, אמאם מסגד נוהה ביפו וראש המועצה האסלאמית הנבחרת בעיר.

ג. ל.: איך החכם הפך להיות ראש המאבק הפלסטיני? זה מקום דתי. זה מקום להתפלל בו. למה זה הפך להיות הדגל של הלאומיות הפלסטינית?

סטל: אני אגיד לך למה. דבר ראשון בגלל הקשר הדתי. דבר שני, החרם, זה הסמל של ירושלים, הוא הלב של ירושלים, וירושלים היא הלב של מדינת ישראל...

ג. ל.: מוזר לי שנוצרים גם הם נלחמים על זה.

סטל : זה ההיסטוריה שלך, זה חלק מהחיים שלך. למשל. אני חי ביפו, ויש פה בית כנסת וכנסיות, אני מרגיש שזה מהחיים שלי, ואני מרגיש שיפו היא יפה מהדברים האלה. תהרוס את הבית כנסת לידך, אני הראשון שיעמוד שם למרות שאני לא מתפלל שם.

ג. ל : זה לא בגלל שזה חלק מהמאבק כנגד המדינה הציונית?

סטל : פה יש מאבק בין הפלסטינים לישראלים בכל דבר – בהיסטוריה, בפוליטיקה, בחינוך, בכל דבר. המאבק הוא לא רק על שטחים, תן לי ואני אתן לך, המאבק כולל הכול - זה המאבק על המקומות הקדושים.

(מתוך ריאיון עם שיח' סלימאן סטל, אוקטובר 2002)

השיח' סטל מכוון לכך שהמאבק כיום הוא טוטלי, ולכן מגייסים את כל מרכיבי התרבות האפשריים, ובהם מקומות קדושים. לולא ההקשר של הסכסוך, סבור סטל, חשיבותו הסמלית של אלאקצא הייתה פוחתת. החיבור הנוצרי לאתר נתפס אצלו כחיבור דרך ההזדהות הנופית, כלומר נוכחותו של המקום בנוף שבו חיים. יתר על כן, המקום הוא חלק מהיסטוריה המשותפת לנוצרים ולמוסלמים בפלסטין, ומכאן חשיבותו גם לנוצרים.

ביקורת נוקבת על השימוש באלאקצא ברטוריקה המקובלת וכחלק מהסכסוך בין העמים מציג סאלם ג'בראן.

כל פונדמנטליזם הרס את עצמו בסופו של דבר. אין חברה אנושית שיכולה להיות מבלי עדכון מתמיד לא רק של כליה המטריאליים, אלא גם של נפשה הרוחנית. ... אחרי 150 שנה של סכסוך יש התשה עצמית, וכל צד לא יכול לנצח. אז או פשרה או סכסוך לנצח. אין סכסוך בהיסטוריה שאחד משני הצדדים מודיע שזו חמדת מטריאלית, זה תמיד אידאולוגיה, והכי סימפטי וקל זה הדת, כי העם נסחף כמו עדר... ברגע שיהיה דיאלוג אמיתי בין יהודים דתיים למוסלמים, יחפשו את המשותף כי ברגע שיש דיאלוג נגמרת הפנאטיות. אסור לעשות שימוש בדת לצרכים פוליטיים! ...אני אגיד לך עוד דבר, הכנסת האלמנט הדתי למאבק האוכלוסייה הערבית בישראל, זה הישג טוב לעליית התנועה האסלאמית בישראל. כשהתנועה הקומוניסטית הייתה בשלטון, לא היה אזכור לאלוהים. ככל שעלה מעמד התנועה האסלאמית וירד מעמד המפלגה הקומוניסטית, נצבע המאבק הלאומי של הערבים בישראל בצבע הדתי, כולל התחנפות של פוליטיקאים נוצרים... זה לא אתר לאומי כמו שכנסיית הקבר היא לא אתר לאומי.

(מתוך ריאיון עם סאלם ג'בראן, יולי 2002)

הדיון באלחרם אלשריף כמקום הקדוש ביותר וכסמלו המרכזי של המאבק הפלסטיני במדינת ישראל משני צדי "הקו הירוק" הצביע באופן מובהק על הממד הפוליטי של השימוש בסמל זה. מרבית הדוברים מודעים היטב להיבט הפוליטי ולניצולו של המקום לצרכים אקטואליים והם עצמם משמשים חוליה מרכזית בפעולת הבניה זו. הפיכת

המאבק בשאלת החכם בירושלים לפוליטי והפיכתו של המקום עצמו לסמל פוליטי של ההתנגדות הפלסטינית, השכילה לחבר בין קבוצות יריבות בתוך החברה הפלסטינית ובמיוחד אמורים הדברים לחלוקה הבסיסית בין נוצרים למוסלמים. מרבית הדוברים, גם אם היו מוכנים להשלים עם הסכנות לחברה הפלסטינית, שבחיבור בין הדתי לפוליטי הבהירו כי בתנאים הנוכחיים, כלומר כאשר מתנהל מאבק של מיעוט להשגת שוויון, זוהי פעולה מבורכת והכרחית. יתרה מכך, הפיכתו של אחרם לסמל לאומי אינה נתפסת כבעיה הן מבחינה הלכתית-מוסלמית והן מבחינה אידאולוגית. במרבית המקרים, הדוברים מודעים לסכנת הפוליטיזציה של הדת, ובה-בעת הם טוענים שסיומו של הסכסוך הלאומי יחזיר את המקום להיות מה שהיה תמיד; סמל ומוקד פעילות דתיים. מיעוט מתח ביקורת על הפעילויות שהופכות את אלקצא לחזית המאבק הן בין הרשות הפלסטינית למדינת ישראל והן בין הציבור הפלסטיני במדינת ישראל לרוב היהודי בה. עם זאת, גם אלה שמודעים לסכנות האורבות לציבור הפלסטיני מתהליך זה, מאמצים את אלקצא אל חיקם. ד"ר עסאם אבו ריא היטיב להציג דילמה זו ברמת הפרט.

תהליך הפוליטיזציה של הדת ודתיזציה של הפוליטיקה. תהליכים מאוד מורכבים, מאוד מסובכים בשני הצדדים שמנסים לנקז את הסכסוך הטריטוריאלי החילוני, יהיה קשה ככל שיהיה, ולהפוך אותו למשהו דתי שכמובן נכנס לספירה אחרת. זה בדיוק מה שמתרחש בשתי הלאומיות, והוא משהו מאוד מסוכן. ולכן המסגדים היום אינם רק מקום דתי ואינם רק מקום לאומי אלא גם זה וגם זה... הסכנה היא של דתיזציה של הלאומיות הפלסטינית. ומי שלא מודע לזה, צריך לקחת בחשבון שאלג'יריה עדיין משלמת היום מחיר דמים על העניין הזה. כי אם אתה מכניס את הממד הדתי כל כך עמוק, התנועות הדתיות מחר יתבעו את האבהות שלהם והם יכריעו [בנוגע] למה שהם יעשו עם הלאומיות הזו. אני מודע לזה.

(מתוך ריאיון עם ד"ר עסאם אבו ריא, ספטמבר 2002)

ד"ר אבו ריא מציג עמדה ביקורתית חילונית ביחס לתהליכי ההקצנה הדתיים המתרחשים בשתי החברות הנתונות בסכסוך. הוא מדבר על תהליך שמוביל בין השאר גם להפיכתם של מקומות מוקדשים לסמלים לאומיים מהמעלה הראשונה. הוא מודע לרטוריקה של התנועות האסלאמיות ולאופן הגיוס של החברה הפלסטינית באמצעות המקומות הקדושים, ובראשם אלקצא. דוגמה מובהקת לכך הם לדבריו כנסי "אלקצא בסכנה", שהתנועה האסלאמית הצפונית מקיימת בשנים האחרונות. אבו ריא נגע בדבריו גם ברציונל המרכזי של השימוש באלחרם אלשריף כסמל לאומי וכנדבך מרכזי ברטוריקה הפוליטית היום-יומית. הבנייתו של המקום כסמל העיקרי במאבק הפלסטיני היא היא שמאפשרת לגייס כל אחד ואחד בחברה זו להתגוננות בפני הדומיננטיות וההגמוניה של החברה היהודית ומדינת ישראל. אבו ריא, שמעיד על עצמו כי ענינו באלחרם אלשריף הוא אינטלקטואלי גרידא ולא אמוני, טרח לציין כי איומים נוספים על השליטה המוסלמית במקום יעוררו גם אנשים כמוהו לפעולה. כבן לחברה

הפלסטינית במדינת ישראל, הוא מרגיש מחויב לפעול כאשר מתקיים איום על אחרים אלשריף שכן מדובר בפעולה סמלית כנגד החברה שהוא משתייך אליה.

לעיל נדונו סוגיות הקשורות בשימוש הפוליטי וברטוריקה הרווחת בזיקה למתחם אחרים אלשריף. כמו בציבור היהודי, גם אצל הציבור הפלסטיני ניתן לזהות את עטיפתם של מרכיבי זהות לאומיים קולקטיביים באצטלה דתית. כחלק מתביעת הבעלות על המקום, מתפתחת גישה השוללת את זיקתו של ה'אחר' אליו, דהיינו זכאותם של יהודים להשתייך אליו ולהתפלל בו או בסמוך לו. להלן תוצגנה עמדות פלסטיניות ביחס לזיקה היהודית למקום ותדון מידת הראליה בססמה המלכדת: "אלאקצא בסכנה".

התייחסות לזיקה היהודית למקום, או שלילת האחר

מסגד אלאקצא הוא רכוש אסלאמי, ערבי, פלסטיני ואין לאף אחד זולתם, לא משנה מי יהיו, שום זכות בו, ובמיוחד ליהודים אין שם שום זכות עד אחרית הימים. ומי שמסכים שיש להם זכות על אבן שם או עתיקות או כל דבר, הוא בוגד. וחובה עלינו לאמר לאדם זה אתה בוגד, זוהי בגידה באל ובמחמד ובמאמינים, באומה המוסלמית, בעולם הערבי ובעם הפלסטיני. זוהי בגידה בראשונת הקבלות ובמסגד השני ובעלייתו השמימה של הנביא מחמד, וזוהי בגידה במסגד אחרים במכה ומסגד מדינה. זוהי בגידה בתינוקות השאהדים, במחמד דרה ובאחרים. ואנו אומרים לכל מי שינסה לערער על עמדות אלה: לא תצליחו, מסגד אלאקצא הוא שלנו בלבד, ואין לאף אחד מכם בציבוריות היהודית שום חלק בו. ועדיין אנו חושבים כי אין פלסטיני ולא ערבי ולא מְסלם על פני האדמה שיש בליבו טיפת גאווה אשר ירשה לעצמו לוותר על חלק, אבן, קיר, שביל, משטח זיכרון, כיפה או מבנה באלאקצא המבורך מבפנים או מבחוץ, ולא מתחת לאדמה ולא לפני האדמה ולא מעליה.

(שיח' ראאד צלאח, **סות אלחק ואלחריה**, 25.1.2002)

במסורות המוסלמיות אין ערעור על קיומו של בית מקדש יהודי במקום שעליו נבנו כיפת הסלע ומסגד אלאקצא. כיצד אם כן ניתן להבין את הנחרצות שמפגין השיח' ראאד צלאח ביחס לשלילת עברו היהודי של המקום, עמדה אשר אינה בלעדית לו בלבד? לא ניתן לנתק תפיסה זו מהמסגרת הכללית של הסכסוך הלאומי וממעמדו של אחרים אלשריף כאיקון לאומי פלסטיני וישראלי בו זמנית. בניית תפיסה משותפת של אומה (קהילה מדומיינת כפי שהגדירה אנדרסון)⁷ עוברת בהכרח ביצירת עבר משותף, סמלי

7 קהילה מדומיינת פירושה קהילה בה אין באפשרות כל הפרטים בה להכיר זה את זה ולפיכך הם מדמיינים, כלומר מסכימים, כי לכולם מאפייני זהות משותפים (אנדרסון 1999). בדרך זו ניתן להבין את התפיסה של אומה ולאומיות משותפת בין פרטים רבים אשר בינם לא מתקיים קשר כלשהו.

זהות משותפים המסוגלים ליצור מפרטים רבים ונבדלים קולקטיב לאומי. המצאתן של מסורות היא לפיכך חלק בלתי נפרד מתהליך הייצור החברתי של האומה (Hobsbawm and Ranger, 1983). במסגרת תהליכי יצירת האומה וגיבושה של תפיסה לאומית נמוגים יחד היסטוריה, זיכרון, ומיתוסים מכוננים לתוך אתרים ספציפיים. באתרים אלה הופך עולמה התרבותי של הקהילה להיות נגיש וקונקרטי. חשיבותם של מקומות אוצרי זיכרון אלו ביכולתם לשלב זמן ומרחב (היסטוריה וגאוגרפיה), מיתיים לעתים, לתוך קונטקסט מרחבי לאומי (Azaryahu and Kellerman, 1999). השימוש במסורות ובעבר לצרכי ההווה אינו נאמן בהכרח למסגרת היסטורית ריאלית וכולל בתוכו מוטיבים של זיכרון בצד מוטיבים של שכחה, ואף השכחה קולקטיבית (רנאן אצל אנדרסון, 1999: 36). כך ברצוני להציג להלן את עמדותיהם של המרואיינים בכל הקשור לעברו היהודי של אחרם אלשריף/הר הבית, להיסטוריה המקובלת בקרב יהודים וציונים למקום הקדוש, ולזיקה הלאומית שהתפתחה במדינת ישראל הריבונית ביחס לאתר זה. טענתי העיקרית היא שהאמנויה הקולקטיבית המצטיירת בדברי המרואיינים השונים ביחס למרכיבים היהודיים בהיסטוריה של המקום צריכה יותר מכול להיות מובנת כחלק מיצירת הקולקטיב הלאומי הפלסטיני. כחלק מתהליך יצירת האומה הפלסטינית נדחקות הצידה ונשכחות (או מושכחות) מסורות מסוימות שאינן משרתות את מטרות הקולקטיב בהווה וחשוב מכך מסייעות לדחיקתו של "האחר" מהאתר הלאומי-דתי פלסטיני ובמקרה זה היהודים.

עמדתו של הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית בנוגע לזיקה היהודית למתחם אחרם אלשריף היא ברורה ובלתי מתפשרת. עמדה זו מוצגת חדשות לבקרים בביטאון התנועה, ועיקרה שלילה של ההיסטוריה היהודית במקום, ובכלל זה שלילת קיומו של בית מקדש יהודי באתר. בעדותו מול ועדת אור, הציג השיח' ראאד צלאח קו ברור וחד-משמעי ביחס לעברו היהודי של המקום. דבריו שצוטטו בהרחבה ברשתות הטלוויזיה, ברדיו ובעיתונות, הופיעו גם כמאמר בביטאון התנועה. תחת הכותרת "אני מאשים" טוה השיח' צלאח את עיקרי תפיסתו ביחס למקום ולבעלי החזקה בו.

מסגד אל אלקצא הוא רכוש מוסלמי, ערבי, פלסטיני לחלוטין, וליהודים אין זכות בו, ומי שמסכים לכך [כלומר שיש להם זכויות] הוא מטעה ומזייף את האמת. שרון פגע בקדושת המקום וזה הוביל לפריצת האנתפאציה.... אני מאשים ללא פחד על כל המעשים התוקפניים, העושק, הרוע, החל מגירוש, להרס כפרים, לחלוקת אדמות ולהרס בתים ומקומות קדושים והקדשים של כנסיות ומסגדים ובתי קברות.

לשאלת השופט אור על התבטאותו כי ביקורו של שרון הוא חילול המקום, ענה השיח' צלאח:

אמרתי זאת ואני עדין דבק בדעתי שהביקור נעשה מתוך שיקול מופרך וטענת שקר לזכויותיהם של היהודים באלאקצא, כי אלאקצא הוא מקום עלייתו השמימה של הנביא, והוא בשלושת המסגדים הקדושים אליהם יש לאכוף את האוכפים, והוא מופיע בפסוק מסע הלילה. כמו שנכנס אורח אל ביתך והוא מוזמן ותיתן לו את כל

הכבוד, אך אם נכנס אורח ונוטל ממך את חדר האורחים – האם לא תזרוק אותו מביתך? כך אלאקצא אשר לו קדושה אצל האל ושרון חלל קדושה זו.

(סוּת אֶלְחָק וְאַחֲרֵיהָ, 1.2.2002, 16)

השיח' צלאת, כדוברים אחרים של הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, דוחה אם כן כל זיקה היסטורית יהודית למקום, שהייתה מקנה להם, מטבע הדברים, זכויות בהווה. תפיסה דומה של שלילת עברו היהודי של המקום מציג גם חבר הכנסת דהאמשה. לדבריו אין עדויות היסטוריות כלשהן וכך גם לא שרידים ארכאולוגיים מהם ניתן ללמוד על קיומו של בית מקדש יהודי במקום (מתוך ריאיון, ספטמבר 2002). דהאמשה סבור כי השרידים שנמצאו בחפירות בדרום הר הבית לאחר 1967 הם מוסלמיים בלבד ושייכים לתקופת החליפות האמיית (660-750). עמדתו היא ייתכן נחרצת וקולנית פחות מזו של השיח' צלאת אך גם הוא טורח לציין כי אין בנמצא ולו הוכחה אחת לעברו היהודי של המקום הקדוש.

שלילת הזיקה היהודית קיימת גם אצל אנשים המגדירים עצמם כרחוקים מן הדת וכמי שאינם בקיאים בהיסטוריה של האתר. שוקי ח'טיב, ראש ועדת המעקב העליונה של ערביי ישראל הוא איש תנועת חד"ש שהפתרון לבעיית ירושלים על פי מצעה הוא חלוקתה לשתי בירות תוך קביעת הסדרים לנגישות יהודית לכותל המערבי. בתפיסת עולמו הפלורליסטית הוא מקבל, לכאורה, את הזיקה היהודית לירושלים, ועם זאת הוא טורח לציין כי הסמכת הקשר היהודי לירושלים, בקיומו של בית מקדש יהודי שקדם למסגד ולכיפת הסלע ייסודו בשקר.

אתה אומר יש שמה סמל לעם היהודי, שינהלו משא ומתן רציני על האגן הזה, אני לא העמקתי במחקר אבל יש כאלה שאומרים, בניתם את המחקר הזה על שקר.

(מתוך ריאיון עם שוקי ח'טיב, אוגוסט 2002)

תגובה דומה התקבלה בריאיון עם חבר הכנסת מחמד ברכה, ראש מפלגת חד"ש. ברכה מצדד בהסדר שיבטיח את התפילה והנגישות של יהודים לאזור הכותל, ולדידו לא תהיה בעיה להסדיר את המשך תפקודו של המקום כאתר יהודי במסגרת המהלכים לסיום הסכסוך. בה-בשעה, כשנשאל מה היא עמדתו ביחס לקיומו של בית המקדש במקום, שלל מכול וכול את התפיסה היהודית המקובלת. ברכה טען כי חשיבותו של הר הבית בקרב היהודים עלתה רק לאחר מלחמת 67', ואין בנמצא שום הוכחה לקיומו של בית מקדש במקום (מתוך ריאיון עם ח"כ מחמד ברכה, ספטמבר 2002).

היחס לאחר, ולענייננו – היחס לעבר היהודי במתחם אלחרם אלשריף, אינו נגזר תמיד מתפיסת עולמו הפוליטית של אדם. עמדותיהן של מרבית המרואיינים ביטאו גוונים שונים של התפיסה השוללת את ההיסטוריה היהודית במתחם ואינה מקבלת את הנרטיב היהודי ביחס למקום. גישתם החד-משמעית של דוברי הפלג הצפוני של התנועה

האסלאמית תואמת את משנתם הפוליטית, שלפיה ירושלים חייבת להיות בידיים פלסטיניות, ואלחרם אלשריף – בחזקה מוסלמית בלעדית. אך תפיסה זו נמצאה גם בקרב דוברים המצדדים בדו-קיום ובמשא ומתן שיוביל לכיבוד זכויות שני הצדדים באתר.

ניתן להסביר התכנסות רעיונית זו בשני אופנים:

- א. טיפוח מסורות ומנהגים (invented traditions) לחיזוק הקבוצה ועוד יותר מזה – ליצירת תיחום של הקבוצה כלפי פנים וכלפי חוץ. בדרך זו מתגבשת זהות קולקטיבית ומתחזק מרכיב "העצמי" מול "האחר";
- ב. הרגשת האיום המקננת אצל פלסטינים במדינת ישראל מול ההגמוניה היהודית-ציונית בתחומי חיים רבים. הניסיונות לערער על הגמוניה זו למזער את השפעותיה מתבטאים בהקשר זה בקריאה שונה של העבר כחלק מהצרכים בהווה. בכל הקשור למתחם אלחרם אלשריף, רגשי האיום ניזונים מפעולות ומרטוריקה פונדמנטליסטית יהודיות ומניסיונות מתמשכים לפגוע בשליטה המוסלמית במתחם. סוגיות אלה יידונו בהרחבה להלן.

האומנם אלאקצא בסכנה?

המקום הקדוש בירושלים גויס למאבק כבר מראשית הסכסוך בין שתי התנועות הלאומיות. מאז יוני 1967 קיימת החרפה משמעותית בעימותים סביב הר הבית/אלחרם אלשריף, וגוברים ניסיונותיהן של קבוצות יהודיות לשנות את הסטטוס-קוו החוקי שקבעה מדינת ישראל מיד לאחר המלחמה. פעילות יהודית ענפה לדחיקת המוסלמים מהמתחם, מתקיימת הן בתוך הממסד הרשמי והן מחוצה לו. אגודות שונות העוסקות בזכויות יהודיות בהר, מבצעות יזמות מגוונות, בהן הניסיון לגדל פרה אדומה לחידוש עבודת הקרבנות שהייתה נהוגה בבית המקדש (Gorenberg, 2000). על המתח שיוצרות פעילויות מסוג זה ופעילות של גופים רשמיים במדינת ישראל בקרב האוכלוסייה המוסלמית ניתן ללמוד מדבריו של ד"ר ראסם חימאיסי:

האיום שעומד על המקום הזה כסמל, כמקום שצריך לשמור למוסלמים ולמאמינים צריך שיהיה תחת ריבונות שמאפשרת לו להיות, ככה לצערי. אם היו הסדרים פוליטיים אחרים שמאפשרים את שמירתו, אפילו אם תהיה הצהרה של ממשלת ישראל שתגיד: אנחנו לא מאיימים, [אנחנו] מכירים במקום הזה כמקום קדוש לאסלאם ולא מנסים לשנות את המפה הזו ולהגיד הר המוריה ולהגיד, כלומר, לעשות דיספליימנט לכל התפיסה על ידי ייחוד המרחב – הייתי אומר: אני מוכן. אבל מכיוון אני רואה באופן סיסטמתי את הבהילות של ייחוד המרחב, ייחוד השמות, ניסיון לבוא במקום בכל הזדמנות, לבוא בכוח ומאפשרת מתן לגיטימציה היסטורית ומתן גיטיפיקציה היסטורית וגם מוסרית למקומות האלה, אני חושש.

(מתוך ריאיון עם ד"ר ראסם חימאיסי, ספטמבר 2002)

ח'מאיסי, יש להדגיש, אינו מייצג גישה בדלנית. האזרחות הישראלית עבורו היא ברורה, מובנת, בלתי מסויגת, ופעילותו האקדמית והציבורית נעשית בתוך מסגרות 'נורמטיביות' כאוניברסיטת חיפה או מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות. אך כמוסלמי מאמין, הפעילות הרשמית והלא-רשמית של מדינת ישראל בשאלת המתחם היא בעיניו עדות למדיניות שמכוונת בסופה להדיר את המוסלמים ממקומם הקדוש.

בראשית 2002 הגיבה באופן דומה ועדת המעקב, עם פרסומן של הידיעות על החלטת הממשלה לפתוח את שערי המתחם לתפילת יהודים. במודעה שפרסמה הוועדה בעיתונות הערבית ב-1.1.2002, נאמר כי האישור לעליית יהודים להר והתפילה בו היא פעילות פרובוקטיבית והחלטה מסוכנת המזלזלת ופוגעת בעתיד שני העמים והאזור כולו. הוועדה התריעה אז בפני הממשלה על אי-ההיגיון של כל ניסיון מסוג זה (שוקי ח'טיב במכתב לראאד צלאח, **סות אלחק ואלחריה**, 25.1.2002, 5)

תגובת הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית הייתה חריפה בהרבה, ושיח' צלאח הצביע במאמר על הקשר שבין אירועי ספטמבר 2001 (פיגוע במגדלי התאומים) לניסיונות השתלטות גוברים על מתחם אחרים אלשריף והקמת בית כנסת בתוכו (**סות אלחק ואלחריה**, 25.2.2002, 8). צלאח עושה שימוש מתוחכם במגננה שהמוסלמים נתונים בה מאז אירועי ספטמבר 2001 כדי לגייס את הציבור לדבוק בעמדותיו ביחס למקום. הטענה המובלעת בדבריו היא שמדינת ישראל רצתה תמיד להשתלט על המתחם, וכעת היא מנצלת את ההזדמנות שבה האסלאם הוא במצב של נחיתות מול המערב, כדי להגשים את יעדה הפוליטי. תגובתם של חברי הכנסת הערבים לניסיונות אלה לא הייתה שונה מהותית, וההתראות על תגובות-נגד קשות בציבור הערבי יצאו מכל הפלגים הפוליטיים המיוצגים בכנסת ובוועדת המעקב.

על הדרך שבה אישי ציבור מוסלמים במדינת ישראל מפרשים פעילות יהודית רשמית ולא-רשמית במתחם אחרים אלשריף, ניתן ללמוד מדברי חבר הכנסת דהאמשה:

... וזה מכניס אותנו לעניין של אלאקצא בסכנה, זו התשובה שלנו כמאמינים מוסלמים להרגשה שאלאקצא בסכנה. מישהו מאיים על אלאקצא, מישהו מאיים לפרוץ אותו. מישהו מאיים לקחת את זה לידי, מישהו מאיים להרוס אותו. אז כשמאיימים לך על הבית אתה רוצה לחזק את הבית הזה מול האוימים. זה דבר אינסטינקטיבי. באותו יום שברק סתם שם איזה חלון מהצד הדרומי, אני אז יצאתי לעמאן, ומהגשר שלחתי לו מברק וכתבתי לו: אדוני, אל תיגע בעניין הזה, אתה עושה מעשה מסוכן. כי יש אצלנו, נקרא לזה שמועות, שהיהודים רוצים לפרוץ משם למסגד הזה ולקחת אולי חלק ממנו, מאלמרוואני דווקא. אז מה יותר קל ליהודים לקחת? כאשר זה שממה, וזה זבל של יונים, או כאשר זה מרוצף ומתפללים בו? ... אז אלאקצא בסכנה. יש שתי סכנות, אני מחלק את זה לשני ראשים: הראש הכוחני של כל מיני עמותות שבריש גלי אומר: אנחנו נבוא ונבנה ונהרוס, אם זה נאמני הר הבית ואם זה עוד כמה מאות עמותות... יש מאות עמותות והם עשו קונגרס רק לפני שנתיים-שלוש והם הציגו את המודל של ההיכל ואני הצגתי את זה לוועדת אור...

(מתוך ריאיון עם ח"כ עבד אלמלכ דהאמשה, ספטמבר 2002)

דברים אלה מלמדים כי תחושת האיום היא תמידית. יתר על כן כל פעילות המיוחסת למדינת ישראל לזרועותיה השונות, נתפסת כחלק מתכנית להשתלטות על חלקים מהחרם. האיומים שמזכירים דהאמשה ודוברים אחרים אכן קיימים, למשל פעילותן של עמותות יהודיות ונוצריות המבקשות להחיש את ההשתלטות על המתחם. משנתו של הרב גורן, שביקש לנצל את מה שנתפס בעיניו כהזדמנות היסטורית כדי לפוצץ את מסגד כיפת הסלע, נידונה במפורש ב'אחת ירושלים', ספרו של עוזי נרקיס, אלוף פיקוד המרכז במלחמת ששת הימים, (1975).

השיח' כמאל ריאן, העומד בראשה של האגודה לשמירת המקומות הקדושים למוסלמים, מקשר בין פעילות הריסת מסגדים ובתי קברות במדינת ישראל לבין מגמות השתלטות על מתחם אחר אלשריף. להוכחת טענותיו הוא מצביע על פעילויות שונות, כגון חפירות ארכאולוגיות, התבטאויות של מנהיגים יהודים ומה שהוא מפרש כמזימה לגייר את המסגד. (מתוך ריאיון עם השיח' כמאל ריאן, אוקטובר 2002) פרופסור נדים רוחאנא, מהמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב, משווה בין הרס מקומות קדושים פלסטיניים לפעילות השלטון הדרום אפריקאי בימי האפרטהייד. הרס סמלים ואתרי זכרון פלסטיניים פירושם עבורו שמדינת ישראל אינה מאפשרת לאזרחיה הפלסטיניים לזכור את מורשתם ההיסטורית-תרבותית. (מתוך ריאיון עם נדים רוחאנא, אוגוסט 2002).

ניסיונותיהן של רשויות שונות של מדינת ישראל ועימן ניסיונותיהן של אגודות יהודיות בארץ ובחו"ל להגביר את הנוכחות והפעילות היהודית במתחם – כל אלה הן בגדר עדות ברורה למרבית הדוברים ביחס לכוונה להדיר מהמקום את האוכלוסייה הפלסטינית בישראל. עבורם אלאקצא אכן נתון בסכנה, ודווקא ומשום כך מצליחה פעילות התנועה האסלאמית מבית מדרשו של השיח' ראד צלאח לגייס תמיכה רחבה בציבור.

השימוש האינטנסיבי של הפלג הצפוני בסכנות האורבות לאלאקצא זוכה לביקורת מצד מתנגדים פוליטיים. אחד המרואיינים המזוהה עם הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית, התייחס ברוח זו לכנסים השנתיים למען אלאקצא (מתוך ריאיון, אוגוסט 2002):

אלאקצא אינו בח'טר [=סכנה]. הדובר מתייחס לסמנת הכינוסים: "אלאקצא פי ח'טר", דהיינו "אלאקצא בסכנה" אלא ששיח' ראד רוצה שיהיה בסכנה. כולנו רוצים את אלאקצא, אבל אם יגידו כל כך הרבה פעמים "אלאקצא פי ח'טר", אנשים יתחילו להאמין שהוא בח'טר.

פעילותו של הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית מסתמכת על האפקטיביות של מתחם אחר אלשריף ומסגד אלאקצא כסמלים מרכזיים בחברה הפלסטינית במדינת ישראל. הפעילות היא בעלת גוון פוליטי ברור והיא חלק ממדיניות ברורה של יצירת חברה ערבית נבדלת, אוטונומית ובלתי תלויה במדינת ישראל. שיח' עבדאללה נמר דרוויש, מייסד התנועה האסלאמית בישראל, מבקר באופן חריף את הכיוון הפוליטי שהפך

לדומיננטי בתנועות אסלאמיות שונות ברחבי העולם המוסלמי. בעקיפין ובמרומז יש בכך ביקורת על הצד הפוליטי אקטיבי שמאפיין את פעילותם של שיח' ראאד צלאח ותומכיו .:

אני מאוד מצטער שהצד הפוליטי התחזק בתנועות האסלאמיות במקום הצד הלוחמני כנגד הנוהגים החברתיים הפסולים. אני הייתי מצפה שיבוא יום ויילחמו בתופעות אלה שמפריעות לחברה להתקדם. לכן היום מדברים על אסלאם פוליטי ועל אסלאם חברתי. התנועות האסלאמיות כמעט נטשו את האסלאם החברתי, עכשיו זה אסלאם פוליטי גרידא... אז צריך לחזור עוד פעם לאסלאם שהנביא מחמד קבע. הוא התחיל מהאדם ומהפרט, אחר כך המשפחה, אחר כך הסביבה, החברה, ואחר כך המדינה. אז העניין הפוליטי הוא בדרגה רביעית. אפשר להגיע אליו, אפשר לא.

(מתוך ריאיון שיח' עבדאללה נמר דרוויש, אוקטובר 2002)

למרות ביקורות מעת לעת דומה כי מרבית המרואיינים סוברים כי המקום נתון תחת סכנת השתלטות מצדה של מדינת ישראל, כפי שביטא זאת חבר הכנסת אחמד טיבי:

טיבי: בניגוד למה שאומרים שאין איום קיומי על מסגד אלאקצא, אני חושב שיש. מסגד כזה נמצא תחת כיבוש, וכל שני וחמישי מאיימים לשים את אבן בית המקדש, ונשיא המדינה, משה קצב, מציע לעשות הסדר כמו בחרם אלאבראהימי [מערת המכפלה], כלומר לחצות אותו.

נ. ל.: אתה רואה את זה קורה?

טיבי: אני חשבתי שזה לא יכול לקרות בחברון, אבל זה קרה. עצם העובדה שנשיא המדינה [מציע הסדר כזה], וזה רעיון שקיים במחשבתם של רבים בין מקבלי ההחלטות, אומר שבפוטנציה יש איום.

נ. ל.: אז שיח' ראאד צודק?

טיבי: ידעתי שתגיע לזה. באופן מערכתי עתידני יש סכנה למסגד אלאקצא כל זמן שהוא נמצא תחת כיבוש זר.

(מתוך ריאיון עם ח"כ אחמד טיבי, יולי 2002)

הפתרונות המוצעים לריבונות העתידית של המקום אינם נובעים בהכרח מהכרה כמו זו, אך הם קשורים להעדפה הבסיסית שהריבון העתידי במקום יהיה מוסלמי. על הפתרונות הפוליטיים המוצעים למקום בהסכמי שלום עתידיים להלן.

3 לאן עכשיו? מקומו של אחרים אלשריף בהסכמי שלום עתידיים

מחקרים סוציו-פוליטיים שעסקו בציבור הערבי-הפלסטיני במדינת ישראל מצביעים על חלוקתו לארבעה זרמים אידאולוגיים עיקריים: קומוניסטי, לאומי, אסלאמי וערבי-ישראלי (למשל, Ghanem, 2001; Ghanem, 1999; Smootha, 1992). גאנם מציין כי הזרם הערבי-ישראלי הוא היחיד שהתהווה לאחר קום מדינת ישראל. מאפיין מרכזי של זרם זה הוא הרצון להשתלב במדינת ישראל, גם אם פירוש הדבר הסכמה עם נחיתותם המובנית של אזרחיה הערבים. בשנים האחרונות אנו עדים לצמיחתו של זרם נוסף שגאנם מכנה אותו הזרם האזרחי פלסטיני ישראלי (גאנם, 2002: 16). הקו האידאולוגי המנחה זרם זה היא תביעה בלתי מתפשרת לשוויון זכויות אזרחי מלא של המיעוט הערבי-פלסטיני במדינת ישראל. דובריו סבורים כי שוויון כזה יתאפשר רק אם תהפוך ישראל מאתנוקרטית או דמוקרטית אתנית ל"מדינת כל אזרחיה". (למשל בשארה, 1999 א; בשארה, 1999ב). לאחרונה הצביע רכס (2002) על הפער בין השימוש האינטנסיבי בסיסמה רעיונית זו לבין היעדר דיון מעמיק במהותה. ייתכן שלכך יש ליחס את התפתחותו של כיוון מחשבתי נוסף בתוך הזרם האזרחי, שנועד לקדם מתן אוטונומיה למיעוט הפלסטיני בישראל. ראשית הדיון במתן אוטונומיה כזאת הייתה בעיקר במסגרות אקדמיות, ומשם הוא הגיע לשיח הציבורי (למשל, אוסצקי, לזר, גאנם, 1990; רבינוביץ, גאנם ויפתחאל, 2000). רעיון האוטונומיה ותכניה עוברים תמורות מחשבתיות, ועדיין רחוקים אנו מהשלב המעשי. חשיבותו של הרעיון לדיונו הוא בעצם היותו חלופה ליחסים הקיימים של רוב ומיעוט במדינת ישראל.

החלוקות הסוציו-פוליטיות השונות מסייעות בהבנת השתייכותם הרעיונית-אידאולוגית של פרטים וקבוצות בציבור הערבי בישראל. נוסף לכך הן מאפשרות להתוודע למאפיינים של הקבוצות החברתיות-הפוליטיות בציבור הפלסטיני במדינת ישראל. עם זאת, בסוגיית אחרים אלשריף כמדומה שניתן לזהות חלוקה שונה מעט. ביחס לפתרון בעיית המקום המקודש, ניתן לזהות שלושה זרמים עיקריים: אסלאם פוליטי (בעיקר מבית מדרשו של הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית), שעבורו דת ופוליטיקה הן מקשה אחת; אסלאם דתי (אנשי הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית) המבקש לפשר בין דת למדינה; התפיסה הלאומית (חילונית מודרניסטית בטבעה), הרואה במקום סמל פוליטי שחשיבותו תדעך לאחר קבלת עצמאות לאומית. כפי שיוצג להלן, לא כל מי

שניתן לשייכו לזרם האסלאמי הוא בהכרח המתנגד הקיצוני ביותר לפשרה במתחם במסגרת הסכמי שלום. בה-במידה, לא כל מי שעניינו השתלבות מלאה במדינת ישראל מסכים עם תביעתו של הציבור היהודי בישראל לחזקה במקום או בחלקים ממנו.

השיח' כמאל ח'טיב, סגן יושב ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, מציג עמדה השוללת כל פתרון זולת ריבונות מוחלטת של המוסלמים בכל מתחם אחרם אלשריף. לשיטתו, מדובר הן ברחבת ההר והן בקירות הסמוכים לה מחוץ ופנימה להם. הוא מתנגד נחרצות לא רק לעמדותיהן של מדינת ישראל והיהדות, אלא גם של מי מהפלסטינים שמוכנים לפשרה באתר.

ח'טיב : הפתרון הוא שהישראלים היהודים ישכחו לעולם, לא יהיה זמן שימצא מוסלמי שיתן להם את הזכות על מסגד אלאקצא. ערפאת, מבארכ, המלך עבדאללה, אף אחד מהם לא מעלה זאת על דעתו. אם הם רוצים שיהיה שלום, שיביאו את החתימה של מיליארד וחצי מוסלמים. אם הם מצליחים בזה, בבקשה!

נ. ל. : אבל אם מחר יושב שרון עם ערפאת ומדברים על ירושלים...

ח'טיב : לא יהיה שלום אפילו אם ערפאת נתן לו את הקיר ואת הרחבה! [של הכותל המערבי, נ. ל.]

נ. ל. : אז איך יהיה שלום? איזה פתרון?

ח'טיב : מי אמר לך שיש פתרון? אני רואה את העתיד באופן הכי שחור... כולנו עכשיו הולכים לתהום. שני העמים, שנינו עולים על ספינה והים בוער וכולנו נטבע.

(מתוך ריאיון עם השיח' כמאל ח'טיב, אוקטובר 2002)

ח'טיב שולל כל פשרה במקום לא רק בקרב היהודים אלא גם לנושאים ולנותנים הפלסטינים שכבר הסכימו לנוכחות יהודית ברחבת הכותל. חששו משליטה של ריבון שאינו מוסלמי, כמדינת ישראל, מוביל אותו לפתרון של ריבונות אפשרית כלל-אסלאמית על המתחם ולא דווקא ריבונות פלסטינית. מגמה זאת היא אולי תגובה על המוכנות לפשרה טריטוריאלית בסוגיית אחרם אלשריף שאפיינה נציגים של הרשות הפלסטינית בשיחות השלום האחרונות. הפתרון של ריבונות כלל-אסלאמית קורץ לגורמים רבים בעולם הערבי והמוסלמי. רייטר (2001) הצביע לאחרונה על החשיבות שמייחסים לסממני ריבונות באלחרם אלשריף מדינות שונות כירדן, מרוקו וערב הסעודית, ובצדן גם הליגה הערבית וועידת המדינות המוסלמיות.

דוברים שונים המזוהים עם הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית הציגו פתרונות פוליטיים מתונים יותר מאלו של אנשי הפלג הצפוני. השיח' עבדאללה נמר דרוויש מציג פתרון עתידי למתחם המסתמך לדבריו על עקרונות הלכתיים מוסלמיים :

ג. ל.: אם היו שואלים אותך כמלומד הלכה, כמו שב-79 סאדאת התייעץ עם המלומדים באלאזהר: שיח' עבדאללה, תן לנו פסיקה, האם אנחנו יכולים לתת את האזור של הכותל ליהודים?

דרוויש: אני אפתיע אותך אם אומר שמסרתי בכתב את הדעה שלי. המקום הזה, כל יהודי יכול לבוא ולהתפלל בו, ואפשר לעשות גדר שמוסלמים לא יפגעו בו. זה בתנאי שהקיר הזה יישאר חלק ממסגד אלאקצא, מכיוון שאם מורידים אותו אתה מוריד 70 אחוז ממסגד אלאקצא... לכן קבעתי חד-משמעית שאם הקיר הזה ישאר קיים, אפשר לחתום עם הישראלים על הסכם.

ג. ל.: זאת אומרת שההר יהיה פלסטיני והכותל יהיה ליהודים?

דרוויש: כן. אפשר לגדר מהצד היהודי. אני לא רוצה לבוא לשם [לכותל], אבל מהצד השני אני צריך לשמור עליו כי לפי הארכאולוגים אפשר שיתמוטט.

ג. ל.: מבחינה שרעית לא צריכה להיות בעיה עם זה?

דרוויש: לא צריכה.

(מתוך ריאיון עם שיח' עבדאללה נימר דרוויש, אוקטובר 2002)

שתי נקודות מרכזיות עולות בדבריו. האחת נוגעת לקשר ההדוק בין הפוליטיקה לדת בכל דיון בעתידו של המקום ובסוגיית הריבונות בו, ובמילים אחרות – החשיבות העקרונית לשיתופם של אנשי דת בשיחות עתידיות ותרומתם האפשרית במתן גושפנקה להסכם המוצע. עניין נוסף הוא שדיון הלכתי גם בתקופת עימות אינו חייב להסתיים בפסיקה ברורה וחד-משמעית על אי-נכונות לפשרה. העימות בסוגיה זו בין אנשי הפלג הצפוני לדרומי מתבהר גם משיחות עם דוברים אחרים המזוהים עם השיח' דרוויש. חבר הכנסת עבד אלמאלכ דהאמשה, ראש סיעת רע"ם (הזרוע הפוליטית של הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית), התייחס בהרחבה לסוגיית אלאקצא, לבעיית הריבונות עליו ולסמליות שהמוסלמים מייחסים לו. בנוגע לעתידו של המתחם המקודש בהסכם שלום, דהאמשה מציג דרך המפשרת בין היותו אזרח ישראלי להשתייכותו הלאומית הפלסטינית ולאמונתו המוסלמית. מדבריו מצטיירת המורכבות של ערבי מוסלמי אזרח ישראל הנדרש לתמרן בין זהויות שונות, ובעקבותיהן – בין עמדות טריטוריאליות שונות. עוד מצטיירת מדבריו תחושת זרות של אזרח ערבי במדינה שבה הזהות ההגמונית היא זו היהודית, ולא זו שיכלה להיות משותפת לכל אזרחי המדינה – הזהות הישראלית. סוגיה זו עולה ישירות בדיון הנוגע לפתרון הפוליטי בשאלת הריבונות על אחרם אלשריף. הנקודה המרכזית והחשובה היא היותו של אחרם אלשריף ראי הסכסוך כולו ונייר הקמוס של יחסי רוב ומיעוט במדינת ישראל:

ג. ל.: איזה עתיד פוליטי יש למקום? מה הפתרון שלך?

דהאמשה: אני אגיד לך, הבעיה נגמרת שם ולא מתחילה שם. הבעיה מתחילה ביננו פה, קודם כול בין הערבים ליהודים – אם האזרחים היהודים ירצו אי-פעם לראות בנו שווים,

אחים לחיים, לגאוגרפיה, לקיום, לגורל משותף, שותפים ממש. אני מאמין שהבעיה היא לא של גאוגרפיה. הבעיה היא שהציבור היהודי אינו מוכן לקבל כשכנים טובים וכשוויים את העם הערבי הפלסטיני. הוא לא מוכן לתת לו את הכבוד, שזה בן אדם שמגיע לו לחיות בדיוק כמוני. אני ואתה מוכנים לראות את השני שווים, אנחנו בני אדם. אם מגיע לי חשמל, מגיע לך חשמל, אין סיבה שיהיו לך עלי יתרונות. ברגע שנפתור את הדילמה הזו, הרבה דברים ייפתרו. הבעיה היא פסיכולוגית הרבה יותר מגאוגרפית או סמלית, מבחינת סמלים לאומיים של אלאקצא. בנאום שלי בכנסת, אמרתי לשרון באופן מפורש: אתה אומר לנו שערפאת אינו פרטנר לשלום, אבל אתה פרטנר לשלום? אתה מוכן ללחוץ את ידו? רבין לא בגד כשלחץ את ידו, ולכן הוא עשה שלום. אתה לא מוכן לראות בערפאת איש שניתן ללחוץ לו יד ולעשות אתו שלום. אז או שאתה מכיר בעם הזה ובזכותו לשוויון, או שתואיל בטובך לפנות את הבמה. אתה לא מוכן לראות בו שווה ואני אומר את זה ברמה העממית, ברמה של "עמך". היהודים אינם מוכנים לראות בפלסטינים שווים. כל אלה שלא רוצים שלום וכל אלה שמטיפים לכוח, יש להם סיבה אחת טובה פנימית אידאולוגית: הם לא מוכנים לראות בפלסטינים שווים, לא מוכנים שתהיה להם ריבונות ולראות בהם עם ככל העמים. ועכשיו אני מגיע לאלאקצא. כפי שאני ואתה רואים אחד את השני שווים ויכולים להיות שותפים לכל תהליך במדינה הזו וזה יהיה סדר היום של כולנו. הבעיה הפלסטינית תיפתר והבעיה של המסגדים תיפתר.

נ. ל.: תן לי פתרון.

דהאמשה: ברגע שיהיה שלום ויהיה שיתוף פעולה ותהיה הבנה כל הדברים האלה ירדו מסדר היום, המקום יחזור להיות מבנה דתי ומסגד. בשטח זה ישאר מסגד מוסלמי. לא יכול להיות פתרון אחר כי כל פתרון אחר יעלה את העניין מחדש. ברגע שהרשות הפלסטינית הנבחרת תגיע לפתרון עם הישראלים להסכמים סבירים זה ילך. לא אנחנו ולא הפלסטינים בגדה ובעזה נהיה יותר קתולים מהאפיפיור...אני לא אעשה את עצמי יותר נאמן לצד הפלסטיני מערפאת עצמו.

(מתוך ריאיון עם ח"כ עבד אלמלכ דהאמשה, ספטמבר 2002)

לפי דהאמשה אם כן, פתרון כללי של הסכסוך יפחית את מידת הרגישות של אחרים אלשריף כסמל לאומי. יתרה מזאת, במסגרת פתרון כולל ניתן להגיע לפשרה על רחבת הכותל כל עוד אין פגיעה בריבונות ובזיקה האסלאמיות למתחם. החיבור שדהאמשה עושה בין סוגיית הסמל המרכזי בלאומיות הפלסטינית ובין מעמדו ומקומו כאזרח ערבי בחברה הישראלית מלמד על הקשר שנידון לעיל בין אחרים אלשריף כסמל פלסטיני לבין רגשות ההדרה והקיפוח של הפלסטינים אזרחי ישראל.

על פי המתווה שמציג ד"ר ראסם ח'מאיסי, המתחם יהיה חלק מהעיר העתיקה וממדינת פלסטין לכשתקום. לשיטתו, עם חתימת ההסכם, יתפוגג מאליו החיבור

המורכב בין דת ללאומיות שהורתו במופתי חאגי' אמין אלחוסיני. ובאשר לפתרון פוליטי לריבונות במתחם, מציג ח'מאיסי משנה סדורה, שהציג לאחרונה גם בפרסום אקדמי (Khamaisi, 2002), לפיו בהסכם שלום עתידי העיר העתיקה תהיה פלסטינית וחלק מבירתה העתיקה של פלסטין. ליהודים יהיו אפשרות מעבר לאזור הכותל וחופש פולחן, אך תחת הריבונות הפלסטינית (מתוך ריאיון עם ד"ר ראסם חמאיסי, ספטמבר 2002).

הפתרון המקובל על שוקי ח'טיב, ראש ועדת המעקב העליונה של ערביי ישראל ועל חבר הכנסת מחמד ברכה, שניהם אנשי חד"ש, הוא העברתו של המתחם לידיים פלסטיניות במסגרת נסיגת ישראל לקווי 67'. ברכה מציג עמדה עקרונית ולפיה הפתרון לסכסוך הוא לאומי ושיש להשאיר את הדיון במקומות הקדושים לאנשי הדת. ברכה וח'טיב מסכימים לנגישות יהודית אפשרית לתפילה בכותל המערבי כחלק מהסכם כולל. עמדה דומה הציג פרופ' נדים רחאנא, שעבורו השטח שנכבש במלחמת 67' חייב לחזור לידיים פלסטיניות (מתוך ריאיון, אוגוסט 2002).

לטפי משעור גורס כי החשיבות העצומה שמייחסים כיום לאלחרם אלשריף תפחת באופן ניכר כאשר יגיעו הצדדים לפתרון כולל. הוא מסביר את הסיבות לכישלון שיחות השלום האחרונות וכן את הצעדים שיש לנקוט בעתיד כדי להימנע מכישלון, בהם גיבוי המאמצים המדיניים באמצעי הסברה שהוא מכנה "שיווקיים". גם אם אינו נותן פתרון מדויק, משעור מתייחס לנקודה החשובה ביותר לדעתו והיא הצורך בפשרות ויכולתם של שני הצדדים להגיע לפשרות אם יימצאו פתרונות לבעיות נוספות הקשורות בעימות. הוא טוען כי מהלך של הסכם יש לגבות בהסברה שתציג את היתרונות הגלומים בפתרון עבור שני הצדדים. בריאיון עצמו, משעור מבקר לא אחת את הנושאים ונותנים (משני הצדדים) על אי-בגרות פוליטית, ועל גישתם הבלתי אחראית והבלתי מתפשרת שדרדרו את שני העמים חזרה לסכסוך מזוין (מתוך ריאיון, יולי 2002).

על פי ד"ר עסאם אבו ריא, חוקר במכון טרומן, אנשי הדת יכולים להוות גורם ממתן ומסייע למציאת פתרון הלכתי למקום במסגרת הסכמי שלום. חשיבותם העיקרית של אנשי הדת היא יכולתם לתת הכשר לפתרון שכולל ויתורים מצד שני הצדדים:

ג. ל.: האם אתה רואה הבדל בפרגמטיות בקשר לפתרון בסכסוכים עתידיים?

אבו ריא: כן. עד כמה הדתיות שלך היא אבסטרקטית או קונקרטי. ככל שהדתיות שלך יותר אבסטרקטית, היא מאפשרת לך מרחבי תמרון להתפשר על המציאות ולהצדיק אותה במונחים דתיים.

ג. ל.: כל אחד ימצא את הטקסט שלו?

אבו ריא: איך הוא מפרש את הטקסט ואת היכולת לאבסטרקציה. אביא לך דוגמה פשוטה. מפד"ל, למשל, אומרת: ארץ ישראל, ואסור לוותר על מילימטר אחד מארץ ישראל. ועובדיה יוסף, לפחות בימים הטובים שלו, המונח ארץ ישראל שלו זה לא היה מסקנות פוליטיות כאן ועכשיו. ארץ ישראל יכולה להיות היסטורית, פילוסופית,

רוחנית ולא מתגלמת במקום ספציפי כאן ועכשיו, ומכאן מתגלגל סדר היום הפוליטי שלו... לעומת זה, עבד אללה נמר דרוויש אומר לתומכים שלו כשאדם מסתובב במכה אז אף אחד לא מסוגל לראות את כל התמונה אז כל אחד רואה רק חלק מהאמת. ולכן זה לגיטימי עצם זה שהוא שובר את המוחלטות של העיקרון, וזה מאפשר יותר חופש, כי כל אחד רואה רק חלק מהאמת.

ג. ל.: וביחס לאלאקצא?

אבו ריא: פתרון שיווקי, אם תלך, למשל, על שיתוף פעולה כלכלי. וללכת ברוח טובה, ודיאלוג אמתי, וחשוב שאנשי דת שיספקו לגיטימציה לכל הסדר לשווק אותו לקהלים שלא יבינו שום שפה חוץ משפה דתית. יש הכרח לנסות ולגייס אנשי דת שיחזקו ויגבו את ההסכם.

(מתוך ריאיון עם ד"ר עסאם אבו ריא, ספטמבר 2002)

העמדות ביחס לפתרונות אפשריים בסוגיית המתחם המקודש בירושלים מגוונות: משלילה מוחלטת של הזיקה היהודית למקום ושליטת זכותו של הציבור היהודי לבוא ולקיים פולחן במקום, דרך הצעות פשרה שונות וכלה בדעת מיעוט (שלא הוצגה לעיל בקולה) הגורסת שמוטב שהמקום יישאר בשלטון מדינת ישראל. ההבדלים בגישות אינם נובעים בהכרח מהאידיאולוגיה הפוליטית של הדובר או ממידת זיקתו האמונית לאסלאם. עמדתם של אנשי הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית היא, כמובן, פוליטית אנטי-ממסדית (יהודית-ישראלית), ולהשגת מטרותיהם, כלומר הדרה מוחלטת של יהודים מהמקום, הם מוכנים גם לריבונות כלל-אסלאמית עליו. לעומתם, אנשי הפלג הדרומי מציגים גישה לאומית-פלסטינית יותר שבמסגרתה ניתן לקבוע הסדרים שיאפשרו, תחת ריבונות פלסטינית דה-פקטו, פולחן ואפילו סממני ריבונות שונים למדינת ישראל וליהודים. עם זאת, כל הדוברים, בין שהם מציגים עמדה פשרנית ובין שלא, מכירים בחשיבותו הקרדינלית של המקום כסמל הלאומיות הפלסטינית, סמל המונע פשרה כלשהי במרחב ההר עצמו. מסר חשוב לא פחות, שמבטאים מרבית הדוברים, נוגע לאופן שבו יובן סמל זה לאחר השגת הסכם: היות ואלחרם אלשריף הפך לסמל המאבק הלאומי של הפלסטינים, מובן שאחרי השגת הסכם הוא ישוב להיות מה שהוא ביסודו – מתחם בעל חשיבות ומשמעויות דתיות בלבד.

4 סיכום והשלכות למדיניות

מחקר זה בוחן באופן אמפירי ותיאורטי את הדרכים שבהן מנהיגי ציבור פלסטינים במדינת ישראל מבינים ומבנים את מתחם אלחרם אלשריף בירושלים. הסוגיות המרכזיות הנדונות במסגרת זו, עוסקות בהקשר החברתי-הפוליטי הרחב שבו חיים דתיים, פרטיים וציבוריים, מתקיימים וממוקמים. דהיינו, האופן שבו מעוצבות תפיסות אמוניות ופוליטיות ביחס למקום הקדוש בהקשר החברתי הרחב ביותר. לא ניתן להבין את הדרך בה קבוצה מסוימת, ובמקרה זה המיעוט הפלסטיני במדינת ישראל, מבינים מקום תוך התעלמות מתפקידם של אחרים במרחב. התפתחות התפיסה של המקום הקדוש בקבוצת המיעוט הערבי במדינת ישראל מתרחשת מתוך מודעות לעמדותיה של קבוצת הרוב ועימות עמן. קיומו של ה'אחר' הוא שמחולל תמורות בהתייחסויותיהם של אנשי הקבוצה, תמורות אלה הקשורות ישירות למגבלות שהאחרים מטילים על המקום, לכוח שיש להם ולגישתם האמונית השונה לאותו מקום עצמו (Eyles, 1988). במקרה שלפנינו, ההגבלות שמוטלות על הקבוצה הובילו לעלייה משמעותית בחשיבות הדתית, הסמלית, החברתית והלאומית שמייחסים חברי הקבוצה למקום. תמורות אלה מלמדות כי הבנת הנוף קשורה תמיד לתפיסות אידאולוגיות ופוליטיות – או שהיא מאשררת את הלגיטימות של האוטוריטה הפוליטית והחברתית (מדינת ישראל, במקרה זה) או שהיא קוראת עליה תיגר.

מחקר זה בוחן את הדרך שבה עמדותיהם של אנשי ציבור פלסטינים משתקפות במרחב הציבורי ביחס לחרם אלשריף לבין תפיסותיהם הפרטיות, כפי שבאו לידי ביטוי בראיונות עומק אישיים. עמדות אלה נבחנו גם על רקע עברו של המקום בטקסטים היסטוריים ודתיים. בחינת הפער שבין הזיכרון להיסטוריה, כפי שהצביע עליו נורה, היא שאפשרה להבין טוב יותר ומקרוב את עמדותיהם של אנשי ציבור פלסטינים בסוגית אלחרם אלשריף.

אלחרם אלשריף כסמל לאומי פלסטיני

תהליכי הבנייתו של אלחרם אלשריף כסמל לאומי פלסטיני משולבים בתהליכי הבניית האומה הפלסטינית והתפתחותה וקשורים הדוקות להתבססות התנועה הציונית במרחב. פעולות ראשונות ומשמעותיות בהקשר זה עשה המופתי חאג'י אמין אלחוסני, בתפקידו כיושב ראש המועצה המוסלמית העליונה בתקופת המנדט. כישלונם של הפלסטינים בהשגת יעדים ממשיים בתחום הפוליטי הובילה במישרין לשימוש גובר במקום הקדוש כגורם מלכד וכמושא שאיפות לאומיות. מבחינות רבות, הטקטיקה שהתווה המופתי בשאלת מעמדו של המקום הקדוש בירושלים נמשכת עד היום, וכאז כן עתה, הסוכנים המרכזיים המקדמים גישה זו הם כלי קודש. אבחנה זו חלה על המתרחש בתחומי הרשות הפלסטינית כיום, אך יותר מכך על החיים הציבוריים של אזרחי ישראל הערבים. השיח' ראאד צלאח, ועמו כוחות שונים בתוך הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, בולטים במיוחד בהקשר זה. לא זו בלבד שאלחרם אלשריף הפך לאתר דתי מהמעלה הראשונה, אלא שמנהיגי הציבור השכילו למקד את המצוקות והשאיפות הלאומיות בשחרורו של המתחם מעולה של מדינת ישראל. להשגת מטרה זו, נעשה שימוש יום-יומי בכלי התקשורת ברמה המקומית והארצית, במבצעים נקודתיים ומתמשכים ובפעילות ציבורית במגוון ערוצים. כל זאת כדי להופכו לסמל לאומי מהמעלה הראשונה.

אירועי אוקטובר 2000, בהם יצא הציבור הפלסטיני במדינת ישראל להפגנות ועימותים עם שלטונות המדינה בשל הפגיעה הסמלית בקדושתו של אלחרם אלשריף, מלמדים על מעמדו הסמלי הרם של המקום. אף שאישי ציבור פלסטינים נוצרים מודעים למשמעויות החברתיות העתידיות של מהלך זה, בשל המצוקה העכשווית הם מזדהים בלי קושי עם המקום כסמל לאומי פלסטיני. העמדה המקובלת והנורמטיבית בקרב מנהיגי ציבור פלסטינים היא שאלחרם אלשריף בירושלים הוא הסמל המכוון ללאומיות הפלסטינית. מרכיב מרכזי בהפיכתו לסמל הוא הימצאותו בריבונות ישראלית-יהודית הנתפסת כאיום על החזקה המוסלמית-פלסטינית במקום. השימוש המתוחכם בתולדות המקום כסמל של מאבק לעצמאות, אם בהיסטוריה האסלאמית או הערבית (ובמיוחד המאבק כנגד הצלבנים), מאפשר גם למוסלמים שאינם אדוקים, וחשוב מכך לנוצרים, להתחבר אל המקום ולהשתמש בו כגורם מלכד במאבקם הלאומי היום.

הפיכתו של אלחרם אלשריף לסמל לאומי פלסטיני מתורגמת בחיי היום-יום להזדהות גוברת של הציבור עם המקום. בשנים האחרונות אנו עדים לשימוש מסיבי בתמונת כיפת הסלע על קירות הבתים, לקריאת מקומות ובתי עסק בשמות הקשורים לאתר זה כדוגמת אֶלְאֶסְרָא (מסע הלילה של הנביא), אֶלְבְּרָאק (בהמתו הפלאית המכונפת של הנביא מחמד במסע הלילה) ועוד. אלו הן עדויות להפיכתו של המקום המקודש לאסלאם בירושלים לסמל לאומי-פלסטיני. עליית חשיבותו של המקום, הפיכתו לסמל המזוקק ביותר של לאומיות פלסטינית (וישראלית, מנגד) מקשים כמובן על כל דיון

אינטלקטואלי במקורות קדושתו של המקום, ויותר מזאת – מחבלים ביכולתם של הפלסטינים לדון (וחשוב מכך, לקבל) בפשרה פוליטית במתחם במסגרת הניסיונות לסיום הסכסוך הלאומי. הפעילות האינטנסיבית של הבניית המקום כאתר לאומי וכסמל למאבק הלאומי, הובילה גם להתפתחות תודעה יחידאית של מקום – כלומר, התייחסות אחת ובלבדית לעברו של המקום. כל ניסיון לבחון בחינה ביקורתית את התפיסה הזו, הן בקבוצה והן מחוצה לה, מתקבל כפגיעה בקבוצה ובמטרותיה הפוליטיות העכשוויות.

אלחרם אלשריף ככלי במאבק אזרחי ואתני-לאומי

קבוצת המיעוט הערבית במדינת ישראל נתונה במתח מתמיד בין זיקתה הלאומית-התרבותית הפלסטינית ובין זהותה האזרחית הישראלית. במרבית שנות קיומה של מדינת ישראל, נאלצו תושביה הערבים להתמודד עם הדרתם ממעגל ההשתייכות הלאומי מול אחיהם הפלסטינים וממעגל השתייכותם האזרחי מול קבוצת הרוב היהודי. מאז 1967, ניתן לזהות פעילות גוברת של אוכלוסייה זו בשני מעגלי הדרה אלה. אשר לאלחרם אלשריף, יש לראות את פעולות הבינוי, השיקום והשיפוץ של התנועות והאגודות האסלאמיות בתוך המתחם, גיוס התרומות, כחלק מהניסיון ליצור דיאלוג שוויוני יותר מול הפלסטינים מחוץ לתחומי "הקו הירוק". הקמת הרשות הפלסטינית בשנת 1993 והפיכת המתחם לאחד ממוקדי הפעילות הפוליטית שלה, גם מקנים לו חשיבות גוברת בקרב האוכלוסייה הפלסטינית של מדינת ישראל. הדרישה הפלסטינית לקבלת חזקה במקום ולהפיכתו לאחד מאתריה המרכזיים של בירת פלסטין העתידית בירושלים, נתפסת כלגיטימית אצל מרבית המרואיינים במחקר. עמדות מסוג זה מבטאות יותר מכול את חיזוק הדיאלוג והקשר עם האוכלוסייה הפלסטינית שמחוץ למדינת ישראל. במרבית המקרים יש הזדהות מלאה ושיתוף פעולה עם מה שנתפס כמאבק הלגיטימי של הרשות הפלסטינית. במקביל קיימת חזית מאבק מול הרשות הפלסטינית, ובעיקר בקרב הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, המבקש לטרפד כל ניסיון פשרה עתידי במרחב המקודש במסגרת הסכם עם ישראל. בנקודה זו המאבק על המקום כסמל לאומי מופקע מחדש לטובת התפיסה הדתית הכלל-אסלאמית. המאבק יהיה משותף כל עוד פעילותה של הרשות נתפסת כתואמת את הצרכים האסלאמיים. הסכמים שיובילו לפשרה במתחם יתקבלו בהתנגדות על ידי חלק מהגורמים האסלאמיים במדינת ישראל, ודוגמה לכך היא הפעילות הקשורה בפיתוחו של אתר התפילה אלמרואני בדרום המתחם. בפיתוח זה הייתה התנועה האסלאמית הישראלית סוכנת פעילות וסוכנת שינוי מרכזית. פעולות מסוג זה מובילות להגברת הלגיטימיות של הפלסטינים בישראל, בהיותם חלק מהמאבק הלאומי, אך בה בשעה מאפשרות יצירת אופוזיציה לעת מצוא על רקע אי-הסכמות על בסיס פרשנות דתית באשר לגורלו של

המתחם. כך או אחרת, הפעילות הרבה הקשורה במתחם בקרב האוכלוסייה הפלסטינית של מדינת ישראל הופכת אותה לשותף לגיטימי יותר במאבק הלאומי המשותף.

סוגיה מורכבת יותר היא עמדות מנהיגי ציבור פלסטינים ביחס למתחם בהקשר הפנים-ישראלי. הבעייתיות העיקרית בהקשר זה היא תביעתו של הציבור הפלסטיני בישראל למסור את המקום לניהול מוסלמי, למרות שמדובר באחד מסמלי הזהות המרכזיים של הציבור היהודי. הרצון להעביר סמל זה איננו רק ניסיון להילחם בדומיננטיות היהודית ולמזער אותה, אלא גם אמירה חזקה של הציבור הפלסטיני על רצונו להישמע ולהשפיע על הדיאלוג הפוליטי במדינת ישראל. אין מדובר עוד בציבור המשמש גשר אשר שני הצדדים דורכים עליו, (כפי שהתבטא בריאיון חבר הכנסת אחמד טיב), אלא בקבוצה המתגבשת תוך כדי מאבק ומביעה עמדות עצמאיות ואף נלחמת עליהן במרחב הציבורי-הישראלי. לפיכך, אחת ממסקנותיו של מחקר זה היא שהפעילות האינטנסיבית הקשורה במתחם לאחר אלשריף צריכה להיות מובנת לא רק בהקשרים הדתיים-אמוניים אסלאמיים ולא רק כהבעת תמיכה במאבק הלאומי, אלא גם כניסיון העצמה עצמית של אזרחיה הפלסטיניים של מדינת ישראל. השימוש בקדוש הוא אמצעי יעיל לליכוד הקבוצה, לגישור על מחלוקות וסכסוכים בעיקר מול קבוצת-הרוב היהודית. ההתלכדות סביב הסמל הלאומי הפלסטיני, תחזק, אפוא את הפלסטינים בישראל גם במאבקים האחרים שהם מנהלים במישור האזרחי הפנים-ישראלי. גיבושה של קבוצת המיעוט מאפשר לה לרכז מאמצים, לפתח מנגנונים יעילים במאבקה המתמשך ולהיטיב את זכויותיה האזרחיות בתוך מדינת ישראל. מרואיינים שונים יוצרים זיקה וקשר בין הפעילות הפוליטית הנוכחית לפתרון הקונפליקט בסוגיית המקום הקדוש ובין מצבם האזרחי בתוך מדינת ישראל. באופן המובהק ביותר עלתה עמדה זו בתשובתו של חבר הכנסת עבד אלמלכ דהאמשה, לשאלה על עתידו הפוליטי של המקום:

אני לא אהיה שלם עם עצמי אם אגיד לך שאנחנו כמו הפלסטינים של שכם. אנחנו הערבים של מדינת ישראל, מין יצור ביניים בין פלסטינים ליהודים. אני אומר את זה כל הזמן, אני רוצה להיות ישראלי, מגיע לי, זכותי, הלוואי שהיו מפתחים את הזהות הישראלית. הישראלים, עדיין מפתחים את הזהות היהודית.

(מתוך ריאיון עם ח"כ עבד אלמלכ דהאמשה, ספטמבר 2002)

קריאת התגר על הסמל היהודי ביותר מיועדת למזער את הדומיננטיות היהודית בנוף ולחזק אגב כך את קבוצת המיעוט. מסיבה זו בדיוק הוצג הנוף במחקר הנוכחי כביטוי לאידאולוגיה; הבנתו של נוף זה, פרשנותו והאופן שבו מבנה אותו קבוצת מיעוט לעצמה, הן ראייה אלטרנטיבית של אותו נוף הנתפסת כהתרסה על ידי קבוצת הרוב הדומיננטית. הדברים מקבלים משנה חשיבות במקום רגיש ועקרוני כל כך כמתחם לאחר אלשריף, שהפך עבור שתי הקבוצות לסמל המובהק של הסכסוך הלאומי-תרבותי.

"אלאקצא בסכנה" – נרטיבים שונים ושלילת האחר

אחד מהפגנות הכוח המשמעותיות יותר של הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית הוא כנסי "אלאקצא בסכנה". בכנסים אלה, הנערכים מאז שנת 1997, חלה מזיגה בין ההיבט הדתי והלאומי של חיי הקהילה הערבית-הפלסטינית בישראל, וביטוי לכך הן הצהרות לאומניות כנגד מדינת ישראל ומנהיגיה היהודיים ומחאה על פעילותם כנגד האחרם אלשריף. הצהרות אלה הן המשך לפעילות רציפה של התנועה, שנועדה ללכד את השורות ולהרחיב את מעגל התומכים בפתרונות הפוליטיים מבית מדרשה של התנועה. השימוש באלאקצא כסמל הוא יעיל ביותר והוא מצליח ללכד חלקים נכבדים בציבור הערבי כנגד הפעילות היהודית-ציונית בסוגיית הר הבית/אלחרם אלשריף.

סוגיית "אלאקצא בסכנה" היא משמעותית במיוחד, שכן הדרך בה מבינה קהילת המיעוט הפלסטיני את פעולות הרוב היהודי והאופן בו מנהיגיה של קהילת המיעוט מבנים אותם עבור מלמדים רבות על מצבה של אותה קהילה. לסוגיה זו שני צדדים: האחד הוא בחינה של פעולות הרוב ביחס לאתר המקודש של קבוצת המיעוט; השני הוא לימוד הדרך שבה מתורגמות ומובנות פעולות הרוב. יש להדגיש כי ניסיונות ההדרה ההדדיים מהמתחם המקודש בין היהודים לפלסטינים החלו עם ראשית הסכסוך הלאומי. ב-1967 הכירה מדינת ישראל בשליטה המינהלית של הווקף המוסלמי בתחומי ההר עצמו ובמקביל פעלה לחזק את מעמדה ואת נגישות הציבור היהודי לחלקים החיצוניים לו. אך ככל שנקפו השנים והחרף המאבק, התרחשה עלייה משמעותית בניסיונות לצמצום השליטה המוסלמית בתחומי ההר ולחזוק הפעילות היהודית בו. מגמה זו כללה אמירות ופעולות המכוונות לפגוע פיזית בקודשי האסלאם במקום, פעילות אינטנסיבית של אגודות יהודיות לחידוש התפילה והפולחן היהודי בהר וניסיונות של סוכנויות רשמיות של מדינת ישראל לשנות את הסטטוס-קוו במקום. כל הפעילויות האלה מובנות ונחוות על ידי אישי הציבור הפלסטינים כהמשך מדיניות ההדרה והפגיעה בקבוצת המיעוט הפלסטינית ובסמליה. עלייתו של חבר הכנסת דאז וראש הממשלה בהווה אריאל שרון למתחם הייתה נקודת שיא בהשתלשלות הזאת ונתפסה באופן שאליה התכוון: הבעת עמדה ברורה בשאלה מיהו הריבון במתחם. הפגיעה בסמל הובילה לפעילות חריגה, שבמהלכה קרא המיעוט הלאומי הפלסטיני תיגר על אושיות השלטון הישראלי וסמלי ריבונותו השונים. גם אם היו פעולות אלה לצנינים בעיני הרוב, ראוי להתייחס אליהן כביטוי המזוקק ביותר לאיום שחשה קבוצת המיעוט, שסמליה (ובכך אמרנו, היא עצמה) נמצאים בסכנה. יתר על כן, המסקנה הברורה ממחקר זה היא שעבור מרבית אזרחי ישראל הערבים, המקום המקודש בירושלים נתון בסכנה ובאיום תמידיים מצד מדינת ישראל. מסיבה זו סבורים אישי ציבור ערבים-פלסטינים כי במסגרת הסכם שלום עתידי, עדיף שהמתחם יהיה בריבונות מוסלמית, ערבית או פלסטינית.

ביטוי נלווה לרגשי האיום על המקום הקדוש – ואין בכך לשלול או להמעיט בערכו של התפקיד שממלאים אישי הציבור בהבניית תחושות אלה – הוא שלילת הזיקה היהודית אליו. תפיסה זו של תולדות האתר מאפיינת את מרבית המרואיינים. היחס לעבר היהודי במקום חוצה קווים ועמדות פוליטיות ומתחבר לנימים הדקות ביותר במרכיבי הזהות של הדוברים. הבחירה בנרטיב מצומצם ומוגבל למקום קשורה קשר הדוק לתהליכי הבניית הזהות הקולקטיביים של קהילה לאומית פלסטינית בתוך מדינת ישראל ומחוצה לה. את השינוי התודעתי ביחס למקום והאמנזיה הקולקטיבית באשר לעברו היהודי אין להסביר אלא בצורך לייצר מסגרת שיח ההולמת ותואמת את מטרות הקבוצה. בשל כך שללו מרבית הדוברים את הזיקה היהודית למקום גם אם הסכימו לאפשר פולחן יהודי ברחבת הכותל המערבי. עמדה נחרצת ובלתי מתפשרת זו, שלפיה אין עדויות לקיומו של בית מקדש יהודי במקום ולפיכך אין מקום לתביעות פוליטיות בו, היא יותר מכול ביטוי לצרכים הפוליטיים הדוחקים והמצוקות החברתיות של הציבור הערבי-פלסטיני בישראל ומחוצה לה. בתהליך הפיכתו של אחרם אלשריף לסמל הזהות המשמעותי ביותר עבור האומה הפלסטינית, סוכני הפעילות העיקריים (שהם מנהיגיו של ציבור זה) מטשטשים ומבטלים על פי רוב את זכויותיה של הקבוצה היריבה במקום. דחיית הנרטיב ההיסטורי היהודי נעשית גם באמצעות ביטול או התעלמות מעדויות טקסטואליות אסלאמיות המלמדות על עברו היהודי של המקום.

קווים למדיניות

אחרם אלשריף מנקז אליו את מרבית האנרגיות השליליות ואת הפתולוגיות השונות של הסכסוך בתוך ישראל ובינה לבין הרשות הפלסטינית. דווקא משום כך הוא הופך לסמל לאומי פלסטיני, המצליח לאחד יריבים דתיים מרים כמו נוצרים ומוסלמים. עמדותיו הברורות של הציבור הערבי-פלסטיני בישראל באשר לעתידו הפוליטי הרצוי והראוי של המקום, מלמדות לא רק על מעמדו של המקום כסמל לאומי, אלא גם על מצבו של ציבור זה כקבוצת מיעוט אתנית במדינת ישראל. תיאור מחשבותיהם ופעילותם של הסוכנים החברתיים המרכזיים במתחם המקודש בירושלים נועד להביא את קולם בסוגיה זו, ולא דווקא לבחון את מידת האובייקטיביות והתקניות של פעולותיהם השונות. אלא אף שאין מדובר בקול אחיד ובקולקטיביות רעיונית, יש נקודות הסכמה אצל מרבית הציבור הערבי-פלסטיני בישראל באשר לריבונות העתידית המועדפת באחרם אלשריף.

לאור ממצאיו של מחקר זה ברצוני להציע שלוש המלצות לדרכי פעולה עתידיות בנוגע לאחרם אלשריף מצד רשויות מדינת ישראל, מוסדות ציבוריים, וגופים שונים המבקשים לתרום לשיפור יחסי רוב ומיעוט, ויחסי מדינה עם קבוצת המיעוט של אזרחי ישראל הפלסטיניים.

1. **הזכות להישמע במשא ומתן עתידי** – הציבור הערבי-הפלסטיני בישראל מונה כ-18% מאוכלוסיית המדינה. עד עתה לא הובאה בחשבון, בשום שלב משלבי המשא ומתן, עמדתו ביחס לאחד מסמליו התרבותיים החשובים ביותר. כחלק מההכנות למשא ומתן עתידי לסיום הסכסוך הלאומי הישראלי-פלסטיני, ובהתעורר הדיון הציבורי בשאלת עתידו של הר הבית/אלחרם אלשריף – ראוי כי יישמע קולה של קבוצת המיעוט. הזכות להישמע, במקרה זה, אינה בהכרח זכות המיעוט לכפות את רצונו על הרוב, אלא הכרתו של הרוב בזכויותיה, סמליה ומאוייה התרבותיים של קבוצת המיעוט. קיימים כמה גופים המייצגים את האוכלוסייה הערבית במדינת ישראל (חברי הכנסת הערבים, ועדת המעקב העליונה), שטוב יעשו הנושאים והנותנים אם ייפגשו וייוועצו עמם באשר להחלטות פוליטיות עתידיות. פנייה מסוג זה משמעותה קבלת השונו כשווה, ויותר מכך – הכרה בלגיטימיות של קבוצת המיעוט הפלסטינית להתקיים ככזו.

2. **אלחרם אלשריף – ממקדש לאומי לאתר דתי** – ככל שמתארך הסכסוך הלאומי כך גובר השימוש במקום כסמל לאומי, ועל כן אחד המרכיבים המומלצים של כל הצעה לפתרון הסכסוך במקום צריכה להיות: הקטנת המשמעות הפוליטיות-לאומיות המיוחסות לו. כבר עתה ברור לחלוטין, כי פתרון הסכסוך יהיה גורם משמעותי בהקטנת האנרגיות המנוקזות לאתר ובצמצום חשיבותו כאתר לאומי. מרכיב מרכזי בקבלת פתרון פוליטי לריבונות במקום וחלוקתה בין שתי המדינות יהיה לגיטימציה דתית למהלך זה. כי ככל שחולף הזמן משיחות השלום האחרונות, מתברר כי אחד הגורמים המרכזיים לכישלון היה עמדתם הבלתי מתפשרת של המנהיגים הפוליטיים בסוגיה הדתית. מכיוון שמרבית הפעולות שהובילו לעליית חשיבותו של האתר הורתן בכלי קודש דתיים מוסלמיים, הכרח יהיה למצוא מנהיגים דתיים שיסכימו לדון בפתרון הלכתי בין-דתי למקום. יש לזכור בהקשר זה כי עמדתו של השיח' עבדאללה נמר דרוויש, המצדד בפתרון של פשרה במקום, אינה יחידאית. מנהיגים מתונים עשויים להסתבר כמשווקים הטובים ביותר של פתרון סוגיה אקוטית זו במסגרת משא ומתן עתידי. וייתכן שמה שנכשל בעבר היה החשש של מנהיגי שני הצדדים להתקבל כבלתי לגיטימיים בקבוצת ההשתייכות שלהם. חיזוק הנושאים ונותנים על ידי המנהיגות הדתית תאפשר התקדמות בסוגיית הריבונות במקום. קו הפעילות הרצוי הוא נטרולו של המקום מתפקידו המרכזי ברטוריקה הפוליטית של שני הצדדים. הפניית הדיון הציבורי הבינלאומי בגינו לערוצים דתיים יכולה להוות צעד ראשון בכיוון זה, שניתן ליישמו, למשל, על ידי יצירת קבוצות דיאלוג של סמכויות דתיות פלסטיניות ויהודיות ומתן תהודה לפתרונות אפשריים שיצאו מהפורומים הללו. בעניין זה יש להזכיר את יזמתו של הרב פורמן במשותף עם מספר חכמי הלכה מוסלמיים, שעלתה לכותרות לאחר כישלון שיחות קמפ דייויד האחרונות.

3. **הבנות חלופיות למקום הקדוש** – במחשבה הגאוגרפית, מקום (place) הוא פועל יוצא של פעילות אנושית במרחב מסוים (space). מקום אינו מרכיב סטטי בהוויה האנושית, ומכאן שמשמעותו, חשיבותו והתכנים המיוחסים לו על ידי פרטים וקבוצות משתנים בהתמדה. במסגרת זו נידונו הדרכים שבהן תודעת אלחרם אלשריף בקרב הציבור הפלסטיני במדינת ישראל נוצרת על ידי אישי הציבור המרכזיים וכיצד התהוותה ומתהווה מודעות יחידאית של המקום. כחלק ממודעות זו נשללת זכותו של הציבור היהודי למקום בתודעת המיעוט הפלסטיני. אלא ששאלת הזכאות על המקום הקדוש לא חייבת להיות אבן נגף נוספת ביחסי רוב ומיעוט במדינת ישראל. ההיכרות עם נרטיבים שונים של קבוצות שונות, הנוגעים לאותו אתר עצמו, תהפוך ציבורים שונים לנוחים יותר לקבל ולכבד את זיקתו של האחר למקום. קהל היעד של הבניות חלופיות, אינקלוסיביות יותר, למקום המקודש בירושלים הוא ציבור התלמידים, או כל מסגרת חינוכית אחרת של לימוד ודיון. הפיכתו של הר הבית/אלחרם אלשריף לנושא לימוד רב-תרבותי וכזה, כמשקף את מגוון העמדות ביחס אליו, תבטיח ראייה רחבה, פלורליסטית יותר של המקום ותאפשר דיאלוג במקום שבו מתקיים עד כה דו-שיח של חירשים. מערכי לימוד שיציגו את הצד האסלאמי לתלמידים יהודיים, ואת ההשקפה היהודית לתלמידים ערבים – מוסלמים ונוצרים – הם צעדים ראשוניים בתהליך זה. במקביל, מומלץ לקיים מפגשים ודו-שיח בין-קבוצתיים. מכיוון שאלחרם אלשריף הפך להיות ראי הסכסוך כולו, כל דיון קונסטרוקטיבי בו בעתיד יעסוק מן הסתם בסוגיות עקרוניות ומהותיות בחיי הציבור הישראלי כולו וביחסי רוב ומיעוט במדינת ישראל.

נספח 1: גישת המחקר ושיטות החקירה

מחקר זה נשען על תובנות תאורטיות מהמחקר האיכותי ומהגאוגרפיה התרבותית הביקורתית. המונח "איכותי" כוונתו לימוד תהליכים ומשמעויות לאו דווקא במונחים של כמות, קצב, משקל יחסי, ושאר מדדים המאבחנים תופעות בצורה כמותית (Denzin and Lincoln, 1994). לענייננו, ניתן להחליף את המונח "איכותי" במונח "פרשני". מחקר איכותי פרשני מבקש לבחון את הדרך שבה מבנים מציאות חברתית, ויותר מכך – כיצד מתהוים ניסיון חברתי וידע חברתי ובאילו אופנים יוצקים בהם משמעות. חשובות העובדות ככל שיהיו, חשוב יותר במחקרים מסוג זה ללמוד את הדרך שבה הפרט מבין את העולם סביבו וכיצד הוא חווה אותו אגב דיאלוג מתמיד עם תרבותו וקבוצת ההתייחסות שלו. מכאן הדרך הטובה ביותר להבין פרטים וחברה היא ללמוד את האופן שבו הם ממשיגים את עצמם לעצמם וביחס לאחר. מסיבה זו מדגיש המחקר הנוכחי במיוחד את נקודת המבט של היחיד, ואת עולם המושגים והאסוציאציות האישי.

למחקר האיכותי ולמתודה הפרשנית היכולת ללמוד ולנתח את עולם המשמעויות של חברי קבוצה מסוימת ולצייר את תמונת עולמם. עיקר מגבלותיו של מחקר כזה הוא שהחוקר אינו מנותק מהעולם או מקבוצת ההתייחסות שלו. החוקר מדבר וכותב מתוך הקבוצה הפרשנית שלו ומה שמאפיין אותו יוצר גם את 'האחר' הנחקר. אם בשנות השבעים והשמונים סברו החוקרים שניתן להציג תיאור גדוש ומלא של הנחקר במחקר האיכותי (Geertz, 1973), כיום קיימות ביקורת פנימית רבה והטלת ספק ביכולתנו כחוקרים לחדור לתוך עולמם של הנחקרים (Denzin and Lincoln, 1994). לכן ראוי לפקפק ביכולתו של חוקר ישראלי יהודי, החי במדינת ישראל כיום, להציג נאמנה את תמונת עולמו של המיעוט הערבי ואת עמדותיו ביחס למקום המקודש לו ביותר. ביקורת ברוח זו גם העלו כמה מרואיינים, למשל, שוקי חיטיב, ראש ועדת המעקב העליונה לענייני ערביי ישראל. במציאות טעונה כמו זו הרווחת בחברה הישראלית, ובוודאי בנושא הנדון כאן, רגישותם של הצדדים לאמת ולעובדות, כפי שהם מבינים אותן, מקשה לא אחת על הדיאלוג, ויותר מכך – על הבנת האחר. אך, למרות הבעייתיות המובנית המוצגת כאן מטרתו העיקרית של מחקר זה נותרת בעינה: הבאת קולו של המיעוט הערבי-הפלסטיני בחברה הישראלית. זאת יעשה על ידי הצגת העמדות ואופני ההבנה של נשואי המחקר ביחס למתחם אחרם אלשריף בירושלים.

שיטות המחקר

במחקר זה נעשה שימוש בשלוש שיטות חקירה עיקריות: הראשונה נשענת על מחקר היסטוריציסטי, דהיינו לימוד תולדות האתר והטקסטים ההיסטוריים הקשורים לו; השנייה היא סקר ספרות ועיתונות מודרנית; והשלישית נשענת על תובנות מתחום המחקר האתנוגרפי כלומר שימוש בראיונות כשיטת חקירה לגיטימית ומרכזית. הגישה האיכותית היא רב-שיטתית מטבעה, ובמחקר הנוכחי מיושמת מסקנה זו הלכה למעשה. שילוב שלוש השיטות שנמנו כאן, הוא שאפשר מלכתחילה את עריכתו של מחקר זה. לאחר שיוצגו שלוש השיטות של לימוד ואיסוף הנתונים, ברצוני להדגים כיצד הן משולבות זו בזו ומסייעות להבין טוב יותר את שאלת המחקר ונושאי המחקר העיקריים.

התפתחות המחשבה הדתית ביחס לאלהים אלשריף

אלהים אלשריף מקובל כיום על למעלה ממיליארד מאמינים מוסלמים בעולם כולו כמקום השלישי בחשיבותו לאחר המתחמים המקודשים במכה ובמדינה. ההיסטוריה של המקום ידעה תמורות, הן מבחינת זהותו של הריבון בו והן מבחינת התפתחות מעמדו הדתי. חשובים במיוחד לימוד עברו של המקום, טקסטים מקודשים הקשורים בו וגישות שונות במחשבה האסלאמית ביחס אליו, ובעיקר הרטוריקה הדתית-פונדמנטליסטית מבית מדרשן של התנועות האסלאמיות. הנחת המחקר הייתה כי לא ניתן ללמוד כיצד המקום נחוה ומובן כיום במנותק מהאירועים ההיסטוריים שהתרחשו בו ובגללו. בלי להכיר עבר זה לא ניתן כלל להתמודד, למשל, עם טענות על חשיבותו האסלאמית, או על הלגיטימיות של השליטה המוסלמית בו. יתר על כן, היכרות עם טקסטים היסטוריים (דתיים, פוליטיים, כרוניקות וסוגות ספרותיות שונות) ועם התפתחויות פוליטיות במתחם, מעמיקה את הבנת הדרך שבה הדוברים השונים חווים את המקום, למה הם מתייחסים, במה משתמשים, מה הם מבקשים להשכיח ולהדחיק למען מטרות פוליטיות עכשוויות. דוגמה קונקרטית תקל על הבנת סוגיה זו. בחיבורים המשתייכים לסוגה הספרותית המכונה ספרות "שבחי ירושלים" (פצ'אל בית אלמקדס), יש התייחסויות רבות לעברה הטרומ-מוסלמי של ירושלים, במיוחד עברה היהודי ותפקודו של המתחם כבית מקדשו של שלמה (ואסטי, 1979). באחד התיאורים של המיקום (לעתיד) של כיפת הסלע בימי המלך שלמה, נאמר כי בני אהרון כינו את הסלע "ההיכל" (בעברית) (שם: 85). תיאור זה לקוח מחיבורו של אלואסטי אשר היה דרשן במסגד אלאקצא בראשית המאה האחת עשרה. עבורו לא היה זה בעייתי למסור עדויות על ההיסטוריה היהודית של המקום. לעומת זאת, הגישה הרווחת היום בקרב אנשי דת מוסלמיים מתאפיינת, בשלילה מוחלטת של החזקה והזיקה היהודית למתחם הר הבית. שיחי ראאד צלאח, מנהיג הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית,

לדוגמה עושה שימוש חדשות לבקרים בעניין זה כדי לערער על זכאותה של מדינת ישראל לריבונות במתחם ומסביב לו (למשל, **ידיעות אחרונות**, 29.1.2002, עמ' 18). אי-אפשר לנתח את הרטוריקה הפוליטית הפונדמנטליסטית העכשווית ללא הכרת המקורות המלמדים על מצבו של המתחם בעבר וללא הכרת גישות אמוניות אסלאמיות ביחס אליו. נכון הדבר גם לשימוש שעושים כותבים שונים בטקסטים היסטוריים שונים לצרכיהם. אימות או שלילה של פרשנות מסוימת, הכרת הפרשנויות המקובלות והסטייה מהן, הכרחיות למחקר המבקש לבחון את הדרכים שבהן מנהיגי ציבור מבנים את מעמדו של המקום בחברה. לכן, חובה להתוודע לגישות ולתפיסות הדתיות ביחס למקום זה ולתמורות שחלו בהן, מימיו הראשונים של האסלאם ועד ימנו.

גם התפתחותו הפיזית ארכיטקטונית של המתחם חשובה למחקר זה. בשנים האחרונות התרחשה פעילות רבה במתחם, לרבות עבודות בינוי, שיקום ושיפוץ של מספר אזורים בו. סוגיות הקשורות לדרך שבה הדוברים השונים מתייחסים לאתרים אלה, ולמידת היכרותם עם מחייבות היכרות עם המרחב הפיזי של המתחם. לפיכך קדם למחקר לימוד הארכיטקטורה של המבנה והתפתחותה מהמאה השביעית ועד ימינו.

ירושלים באסלאם, ובתוכה אחרם אלשריף, זכו לתשומת לב מחקרית רבה. שני מחקרים מרכזיים שעוסקים בהתפתחות מעמדו הדתי, הפוליטי והארכיטקטוני של המתחם הם אלה: 1. מחקר מקיף וממצה מאת אלעד (Elad, 1995) על התפתחותו של המתחם הן בהגות ובהיסטוריוגרפיה המוסלמית והן בהיבט הפיזי. 2. מחקריו של קרסוול, שהם עדיין המקור הראשון במעלה ללימוד הארכיטקטורה של המתחם ומרכיביו (Cresswell, 1969).

סקר התקשורת הכתובה והאלקטרונית

נשואי מחקר זה הם מנהיגי של הציבור הערבי-הפלסטיני במדינת ישראל. מטבע הדברים אין מדובר בקבוצה הומוגנית ודרכי ההתבטאות הן אפוא רבות ומגוונות. אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה מתבטאים, במסגרות שונות, לרבות ספרות מדעית מקצועית (למשל, Rouhanna, 2001), אך, כלי הביטוי העיקרי של מרבית מנהיגי הציבור הוא עדיין התקשורת הכתובה והאלקטרונית: עיתונות, רדיו וטלוויזיה. במסגרת מחקר זה, נערך סקר ספרות מקיף של העיתונים המקומיים בשפה העברית והערבית בכדי ללמוד על יחסם של מנהיגי ציבור לסוגיה הנדונה ועל השימוש שהם עושים ברגישות המיוחדת של המקום כדי לתקשר עם הציבור שלהם. כך נבחנו ראיונות בטלוויזיה, התבטאויות מצוטטות ברדיו, אזכורים בכלי התקשורת הכתובה ולעתים מאמרים שכתב המרואיין עצמו. דגש מיוחד ניתן לבטאוני התנועות האסלאמיות – עיתונים וכתבי עת – שעוסקים ומשתמשים לצורכיהם במעמדו הדתי של אחרם אלשריף. בטאוני אלה – **אלמית'אק** ("האמנה"), **עיתון התנועה האסלאמית הדרומית**, **סות**

אלחק ולאחריה ("קול האמת והחופש"), עיתון התנועה האסלאמית הצפונית – שימשו מקור מרכזי לבחינת אופני השימוש בטקסטים דתיים לצרכיה של פרשנות פוליטית עכשווית.

מקום נכבד (בעיקר בשלב לימוד החומר) ניתן לפרסומי "מכון דייך" ולסטנוגרמות הכנסים שנערכו במסגרת "המכון לחקר החברה הערבית בישראל", באוניברסיטת תל אביב.

ראיונות עומק לא פורמליים

ראיונות עומק הם כלי מרכזי במחקר האיכותי פרשני. הריאיון הוא אמצעי הכרחי ללימוד תפיסותיו של אדם, מערכת אמונותיו, דעותיו, עולם המושגים שלו והשקפותיו בעניינים שונים. במחקר זה נעשה שימוש נרחב בראיונות עומק בלתי פורמליים, כלומר ריאיון המתבצע באמצעות שיחה לא מובנית, ולא באמצעות שאלות ספציפיות שחוזרות בכל הראיונות. במהלך החודשים יולי-אוקטובר 2002 קיימתי כ-20 ראיונות עומק, והמדובר במפגשים ארוכים של שעה עד שלוש שעות. בחירת המרואיינים לא הייתה מקרית, והפנייה לאישים מסוימים הסתמכה על ההערכה שיש להם תפקיד מרכזי בסוגיה הנידונה, או שהשקפותיהם מעצבות דעת קהל ויכולות להשפיע על חלקים בציבור. במרבית המקרים, זכיתי לשיתוף פעולה ופתיחות שאפשרו דיון חופשי ובירור מדוקדק של הנושאים השונים. מספר הסירובים היה נמוך מאוד, ולעובדה זו חשיבות רבה משום שהיא מעידה על נכונות להשתתף בדיאלוג החברתי, ובעיקר על הצורך להישמע. המרואיינים נבחרו מתוך מגזרים שונים ומהווים יחד עילית מובילה ומשפיעה בחברה הערבית בישראל: נציגי מפלגות המיוצגות בכנסת, מנהיגי ציבור ברמה המוניציפלית, עיתונאים ובמיוחד עורכי עיתונים, מלומדים מוסלמים ובעלי תפקידים בתנועות האסלאמיות בישראל, אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה. מועד הריאיון ומקומו נקבעו על פי תנאי המרואיין. תנאי זה הפגיש אותי עם מה שניתן לכנותו "מרחב הפעילות של אזרחי ישראל הערבים". הראיונות נערכו, בעיקר ביישובים ערביים, ובהם: כפר ברא, כפר קאסם, יפו, אם אלפחם, ברטעה, חיפה, נצרת, יפיע, שפרעם, כפר כנא, כבול ועוד. מרבית המרואיינים הסכימו להקדיש זמן יקר מסדר יומם הצפוף לפגישה עמי, ועל כך נתונה להם תודתי. לכל המרואיינים הובטחו סודיות ושמירה על הפרטיות, ומרביתם ויתרו על זכות זו. מרבית הראיונות הוקלטו, מה שמעיד כי למרות החששות והמתחים המאפיינים יחסי יהודים-ערבים בישראל 2002, מרבית האנשים חשו די בטוחים ונינוחים להביע את דעותיהם. לא תמיד צוטט שמו של האדם, אם המובאה שהשמיע הייתה עלולה לפגוע במעמדו או שהרגשתי שפרטיותו נפגעת.

נספח 2: אחרים אלשריף – קווים להתפתחותו של המקום השלישי בחשיבותו באסלאם

במחקר הביקורתי (וראו להדגיש כי מדובר בעיקר בביקורת מערבית חילונית) מקובל כי ירושלים והמקום המקודש בה כלל אינם מוזכרים בקוראן. הפרשנות, המקובלת כיום על מרבית העולם המוסלמי, מכוונת לכך שהפסוק הראשון בסורה השבע עשרה (סורת אלאסראא, או סורת בנו אסראיל), ובו מוזכר המסגד הקיצון (אלאקצא) אליו הוסע הנביא מחמד במסע לילה ניסי ממכה לירושלים. זיהויו של המסגד המכונה אלאקצא בקוראן דווקא עם ירושלים הוא בספרות הפרשנית (תפסיר), שאינה מוקדמת לשלהי המאה הראשונה להגירה (הגירה – מעברו של מחמד ממכה למדינה בשנת 622). חכמי דת מוסלמים שפעלו בראשית התקופה המוסלמית, פירשו על פי רוב את מסגד אלאקצא המופיע בקוראן, כמסגד שמימי ולא כאתר פיזי ובוודאי לא כמסגד בירושלים (Knappert, 1993).

כיבוש ירושלים בידי המוסלמים בעשור הרביעי של המאה השביעית, הוביל לפעילות בנייה אינטנסיבית ולשינויים מהותיים במתחם הר הבית החרב. בתקופה הראשונה שלאחר הכיבוש, הוקם במתחם מסגד פשוט שנועד לשרת בעיקר את צורכי הקהילה המוסלמית הקטנה בירושלים (Creswell, 1969, I:35). במהלך התקופה האומיית (660-750), הייתה ירושלים, ובמיוחד אזור הר הבית, אתר של בנייה מקיפה בימיו של הח'ליפה עבד אלמלכ אבן מרוואן (685-705), והוקמו המבנים הידועים כיום בשמות "כיפת הסלע" ו"מסגד אלאקצא" (Elad, 1995). הסיבה העיקרית לפעילותם הנמרצת של שליטים מבית אומיה בירושלים היה רצונם לקבוע מרכז פוליטי חלופי למכה, ולאן דווקא בשל סיבות דתיות אסלאמיות הקשורות במסע הלילה של הנביא מחמד (אלדורי, 1981; Elad, 1991, 1995). על כך תעיד, למשל, העובדה שליד מבנה כיפת הסלע, שמתפקידו לקומם כביכול את זיכרון עלייתו של הנביא מחמד השמימה, הוקמה בתקופה מאוחרת יותר כיפת הנצחה הקרויה קַבַּת אלמַעְרַאג', לאמור כיפת העלייה השמימה.

גורמים מספר חברו לעליית מעמדה של ירושלים באסלאם, ובעיקר היה זה השילוב בין מוסרי מסורות מקומיים והצרכים הפוליטיים של השליטים האומיים. התשתית הפיזית המרשימה שהניחו השליטים האומיים והמסורות המדברות בשבחם של האתר וירושלים (שהופצו בעיקר על ידי אנשים מהאזור), הובילו להתקבעותם של ירושלים והר

הבית במיוחד כמחוז חפצו של הנביא מחמד במסע הלילה. גישה זו מצויה בחיבורים המכונים בהכללה "ספרות שבחי ירושלים". אמנם החיבור הראשון שהגיע לידינו בשלמותו הוא מהמאה האחת עשרה לספירה, אך ברור לחלוטין כי הוא מסתמך על חומר קדום מאוד שניתן כיום לייחס למחצית או אפילו לראשית המאה השמינית (אלעד, 2002). ספרות זו, הגם שהיא מקבלת ומהללת את עברו היהודי של המקום, מדגישה חד-משמעית את חשיבותו לאסלאם וקדושתו.

כיבושה של ירושלים בשנת 1099 על ידי כוחות נוצריים אירופיים, לא עורר בתחילה תגובה משמעותית בעולם האסלאם. האם זוהי עדות למעמדה הלא-מרכזי של ירושלים? לאו דווקא. חוקרים בני זמננו (ובמיוחד, Elad, 1995) סבורים כי מעמדה הקנוני-דתי של ירושלים באסלאם התגבש כבר במהלך המאה הראשונה להגירה, אך בעטיין של נסיבות פוליטיות ספציפיות לא היה מי שיוביל את המערכה כנגד הפולש הנוצרי. משנוצר במהלך המאה השתים עשרה החיבור בין שליט פוליטי ובין הקהילות המוסלמיות באזור, נעשה שימוש במעמדה של ירושלים כגורם מלכד ומדרבן לבניית כוח צבאי מוסלמי שייחם בצלבנים. שימוש מושכל במעמדה של ירושלים, ובעיקר במעמדו של הר הבית (ולתקופה זו יש לייחס את ראשית השימוש במונח השגור כיום "אלחרם אלשריף", דהיינו "המקום המקודש הנאצל") ובנשק הג'יהאד, הוביל לליכוד הכוחות המוסלמיים במרחב הסורי-מצרי. בהנהגתו של צלאח אלדין נכבשה העיר בשנת 1187 ועברה תהליך איסלאמיזציה מחודש וסילוק כל סממן נוצרי ממרחב אלחרם אלשריף (Little, 1987: 188-189). החל מתקופה זו, ולמעט קומץ חכמי הלכה, אין עוררין על חשיבותו ומקומו הייחודיים של אלחרם אלשריף בעולם המוסלמי. שליטים שונים טרחו לפארו ולבנות בו הן מתוקף אמונתם המוסלמית והן לצורכי תעמולה והון פוליטי (למשל, לוז, 2000). תהליך התקדשותו של המקום הוביל לכך שהחל משלהי המאה השתיים עשרה ועד לראשית המאה העשרים, נמנעה בדרך כלל הכניסה למקום למי שאינם מוסלמים. פתיחתו של המקום לביקורים של בני דתות אחרות קשורה בעיקר לחדירת המעצמות האירופיות למזרח התיכון, להיחלשותה של האימפריה העות'מאנית ולרוחות הלאומיות שהחלו מנשבות באזור.

בימי המנדט הבריטי (1917-1948), נוהל אלחרם אלשריף על ידי מוסד שהוא יציר כפיהם של הבריטים עצמם – "המועצה המוסלמית העליונה", שבראשה עמד חאג' אמין אלחסיני (Kupferschmidt, 1987). בהנהגתו של אלחסיני הוחל בשיפוץ המקום ובהאדרתו. בתקופה זו חל שינוי בסטטוס-קוו שהתקיים עד אז והותרה כניסתם גם של מי שאינם מוסלמים למתחם תמורת תשלום (רייטר, 2001: 12). הפעילות המוסלמית באתר הייתה בעיקר תגובה לפעילות יהודית, על פי רוב מטעם חוגים ציוניים, שנועדה להגביר את הנוכחות והשליטה היהודיות בקרבת מתחם אלחרם אלשריף (פורת, 1970). השימוש באתר המקודש לצרכים פוליטיים והחיבור הנפיץ בין דת לפוליטיקה, הציתו בשנת 1929 מהומות במקום וסכסוכי דמים בין מוסלמים ליהודים. מאורעות תרפ"ט, בפי היהודים, ומרד 1929, בפי המוסלמים, פרצו בעקבות סכסוך על שליטה באזור הכותל המערבי

(ובמיוחד, פורת, 1970). בתקופת השלטון הירדני (1948-1967) נוהל המקום על ידי מיניסטרוני ההקדשים הירדני (רייטר, 2001: 13). המפעל הבולט ביותר בתקופה רגועה יחסית זו בתולדות המקום בעידן המודרני הוא שיפוץ כיפת הסלע על ידי המלך חוסיין והזהבתה. מלחמת ששת הימים, שבמהלכה נכבשו חלקיה המזרחיים של ירושלים, יצרה מצב מורכב באלחורם אלשריף. שלטונה הישיר של מדינת ישראל, כלומר שלטון לא מוסלמי על מקום המקודש לאסלאם הוא בעיה הלכתית למוסלמים רבים. החיבור בין גת לפולטיקה, בין מקום קדוש לשאיפות וסמלים לאומיים רק מקצין מתחים אלה. בקצרה יש לומר כי מאז מלחמת 1967 הפך המקום למוקד החיכוך העיקרי הפוליטי והדתי, בסכסוך הישראלי-ערבי וביחסים בין הפלסטינים (משני צדי "הקו הירוק") ובין ישראל (Friedland and Hecht, 1996). אחד מתוכי ההיכר של התהליך הזה, הוא הפיכתו של המתחם לסמל הזהות האסלאמי-פלסטיני המובהק ביותר. כסמל זהות כלל-פלסטיני, הוא נתפס כמרכיב מהותי וחשוב בלאומיות הפלסטינית גם עבור מי שאינם מוסלמים אדוקים או מי שאינם מוסלמים כלל.

מקורות

- אוטו, ר' (1999). **הקדושה – על הלא-רציונלי באידאת האל ויחסו לרציונלי** (תרגום: מ' רוך), כתר: ירושלים.
- אוסצקי-לזר, ש', וא' גאנס, (דצמבר 1990). אוטונומיה לערבים בישראל – דיון בראשיתו, **סקירות על ערביי ישראל**, 5, המכון ללימודים ערביים: גבעת חביבה.
- אוסצקי-לזר, ש', וא' גאנס, (2001). אנתפאדת אלאקצא בקרב האזרחים הפלסטינים בישראל – סיבות ותוצאות, **סקירות על הערבים בישראל**, 27, המכון לחקר השלום: גבעת חביבה.
- אליאב, י"צ (2001). 'פולחן דתי ומרכזיות פוליטית בתקופות קדומות - הר הבית כמקום פולחן וכמרכז פוליטי ביהדות ובנצרות – עיון מחודש', בתוך: י' רייטר (עורך), **ריבונות האל והאדם - קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית**, מכון ירושלים לחקר ישראל, מרכז טדי קולק למחקרים: ירושלים, עמ' 23-56.
- אלעד, ע' (2004). 'מעמדה של ירושלים בתקופה האומיית', **המזרח החדש** מד, עמ' 61-17.
- אנדרסון, ב' (1999). **קהילות מדומיינות – הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה** (תרגום: ד' דאור), האוניברסיטה הפתוחה: תל אביב.
- ברקוביץ, ש' (2000). **מלחמות המקומות הקדושים - המאבק על ירושלים והמקומות הקדושים בישראל, יהודה, שומרון וחבל עזה**, מכון ירושלים לחקר ישראל: ירושלים.
- בשארה, ע' (1999א). **בין האני לאנחנו, הבניית זהויות וזהות ישראלית**, משכל: תל אביב.
- בשארה, ע' (1999ב). 'על דמוקרטיה אתנית ודגמים אחרים – דיון על מעמד הערבים בפוליטיקה', **פנים**, 9: 20-9.
- גאנס, א' (1993). **הערבים בישראל לקראת המאה ה-21: סקר תשתית בסיסית**, המכון ללימודים ערביים: גבעת חביבה.
- דורי, ע' (1981). 'פכרת אלקדס פי אסלאם (תפיסת ירושלים באסלאם)', **קצ'איא ערביה**, עמ' 7-28.

- דיכטר, ש' (עורך) (2000). **דין וחשבון עמותת סיכוי, שוויון ושילוב האזרחים הערבים בישראל – 1999-2000**: ירושלים.
- ואסטי (1979). **פציאל בית אלמקדס לאבי בכר מחמד בן אחמד אלואסטי (מהד' י' חסון)**: ירושלים.
- זילברמן י' (1997). **ירושלים ואיזוּדָה: דיוקנה של הקצנה דתית פוליטית**, מכון ירושלים לחקר ישראל: ירושלים.
- חסון, י' (1967). 'ספרות שבחי ירושלים באסלאם (פציאל בית אלמקדס)', בתוך: מ' שרון (עורך), **סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת שלטון האסלאם**, יד יצחק בן צבי: ירושלים, עמ' 43-68.
- טברי (1906). **ג'אמע אלביאן פי תפסיר אלקוראן**, בלאק: קהיר.
- יפתחאל, א', גאנס, א', ונ' רוחאנא, (2000). 'האם תיתכן דמוקרטיה אתנית? יהודים, ערבים והמשטר הישראלי', **ג'מאעה**, ו: 58-78.
- לזו, נ' (2000). **ערי שדה בסוריה הממלוכית 1260-1517**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- מנאע, ע' (1998). **שוליות כפולה – פלסטינים ישראלים בירושלים**, מכון ירושלים לחקר ישראל: ירושלים.
- נורה, פ' (קיץ 1993). 'בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום', **זמנים**, 45: 18-5.
- נרקיס, ע' (1957). **אחת ירושלים**, עם עובד: תל אביב.
- סות אלחק ואלחריה**, 11.8.2000
- סיון, ע' (1977). **מיתוסים פוליטיים ערביים**, עם עובד: תל אביב.
- פורת, י' (1970). **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית – 1918-1929**, האוניברסיטה העברית בירושלים: ירושלים.
- קיסטר, מ"י (1999). **מחקרים בהתהוות האסלאם** (תרגום: א' אמיר), הוצאת מגנס: ירושלים.
- קליין, מ' (1999). **יונים בשמי ירושלים: תהליך השלום והעיר: 1997-1999**, מחקר מס' 81, מכון ירושלים לחקר ישראל: ירושלים.
- קליין, מ' (2001). **שוברים טאבו: המגעים להסדר הקבע בירושלים, 1994-2000**, מכון ירושלים לחקר ישראל, מרכז טדי קולק למחקרים: ירושלים.

רבינוביץ, ד', א' גאנס וא' יפתחאל, (2000). **אחרי השבר – כיוונים חדשים למדיניות הממשלה כלפי האוכלוסיה הערבית בישראל**. דוח חירום שהוגש לראש הממשלה אהוד ברק בנובמבר 2000.

רייטר, י' (2001). **ריבונות האל והאדם – קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית**, מכון ירושלים לחקר ישראל, מרכז טדי קולק למחקרים: ירושלים.

רכס, א' (2002). 'הערבים בישראל לאחר תהליך אוסלו: לוקליזציה של מאבק מקומי, **המזרח החדש** מג, עמ' 275-303.

שר, ג' (2001). **במרחק נגיעה: המשא ומתן לשלום 1999-2001: עדות**, משכל: תל אביב.

Azaryahu, M. and Kellerman, A. (1999). 'Symbolic places of national history and revival', *Transactions of the Institute of British Geographers* 24 : 109-123.

Borawoy, M. (Ed.) (2000). *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press.

Bowman, G. (1993). 'Tales of the Lost Land. Palestinian Identity and the Formation of Nationalist Consciousness', In: E. Carter, J. Donald, and J. Squires, (eds.), *Space and Place, Theories of Identity and Location*, London, pp. 73-99.

Brass, P.R.(ed.) (1995). *Riots and Pogroms*, New York: New York University Press.

Chisdester, D., and Linenthal, E.T. (1995). 'Introduction', In: Chisdester, D., and Linenthal, E.T. (eds) *American Sacred Space*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-42.

Creswell, K.A.C. (1969). *Early Muslim Architecture* (2 vols.), Oxford: Clarendon.

Denzin, D.K. and Lincoln, Y.S. (1994). 'Entering the Field of Qualitative Research', In: Denzin, D.K. and Lincoln, Y.S (eds) *Handbook of Qualitative Research*, London: Thousands Oaks, New Delhi: Sage.

Durkheim, E., (1915). *The Elementary Forms of Religious Life, A Study in Religious Sociology*, London: Allen and Unwin, New York: Macmillan.

Elad, A. (1995). *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.

- Eyles, J. (1988). Interpreting the Geographical World, In: J. Eyles and D.M. Smith, (eds.) *Qualitative Methods in Human Geography*, Oxford, Cambridge: Polity Press.
- Friedland, R. and Hecht, R. (1996). *To Rule Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haidar, A. (1991). *Social Welfare Services for Israel's Arab Population*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds.) (1984). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Gorenberg, G. (2000). *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York: Free Press.
- Jbara, T.Y. (1985). *Palestinian Leader: Hajj Amin al-Husayni, Mufti of Jerusalem*, Princeton, N.J.: Kingston Press.
- Khamaisi, R. (2002). Shared Space, Separated Politically: Al-Quds, Jerusalem, Capital for Two States. *Geoforum* 33: 275-287.
- Lévi-Strauss, C. (1950). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, In: Marcel Mauss, *Sociology et Anthropologie: Precede d'une Introduction*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Knappert, J. (1993). s.v. Miradj, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, VII, pp. 97-104.
- Little, D.P. (1987). Jerusalem under the Ayyubids and the Mamluks, 1197-1516, In: K.J. Asali, (ed.), *Jerusalem in History*, New York: Olive Branch Press.
- Keupferschmidt, U. (1987). *The Supreme Muslim Council: Islam Under the British Mandate for Palestine*, Leiden, New York, København, Köln: E.J. Brill.
- Kong, L. (1993). 'Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore', *Environment and Planning D: Society and Space*, 11: 23-45.
- Luz, N. (2002). 'Nationalizing the Noble Sanctuary: The Creation of a Palestinian National Shrine at the Haram al-Sharif in Jerusalem', Paper presented at the

Annual Meeting of the American Association of Geographers (AAG), Los Angeles: California.

- Massey, D. (1995). Places and their Past, *History Workshop Journal*, 39: 182-192.
- Matthews, C.D. (1936). Ibn Taymiyya's visit to Jerusalem, *Journal of the American Oriental Society*, 66: 7-17.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography – A Critical Introduction*, Oxford, Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Rouhana, N.N. (2001). 'Outsiders' Identity: Are the Realities of 'Inside Palestinians' Reconcilable? *Palestine-Israel Journal*, 8 (4): 61-70.
- Scott, J., and Simpson-Housley, P. (eds.) (1991). *Sacred Places and Profane Spaces, Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam*, New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Schwartz, H. and Jacobs, J. (1979). *Qualitative Sociology*, New York: Free Press.
- Smooha, S. (1989). *Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society* (vol. 1), Boulder, San Francisco, London: Westview Press.
- Smooha, S. (1992). *Arabs and Jews in Israel: Change and Continuity in Mutual Intolerance* (vol. 2), Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.